



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”
Dipartimento di Sociologia
Dottorato in “Sociologia e Ricerca Sociale”
- XVIII ciclo -

UNA, NESSUNA E CENTOMILA MEMORIE

Ricordi individuali e memorie collettive
della strage sul treno rapido 904 del 23 dicembre 1984

Tutor
ch.mo prof.
Gianfranco Pecchinenda

Candidato
dott. Gianpaolo Iannicelli

Coordinatrice
prof.ssa Antonella Spanò

Napoli, 2005

INDICE

INTRODUZIONE	5
 CAPITOLO I: SOCIOLOGIA E MEMORIA	13
1. Definizioni preliminari	Errore. Il segnalibro non è definito.
2. Il problema della memoria collettiva come "retorica olistica". Errore. Il segnalibro non è definito.	8
3. Categorie classiche	21
4. Memoria comunicativa e culturale	29
5. Memoria comune e memoria pubblica	32
6. Memoria e identità	36
 CAPITOLO II: LA COSTRUZIONE SOCIALE DELLA MEMORIA..	43
1. Esteriorizzazione e oggettivazione della memoria	44
2. L'istituzionalizzazione della memoria.....	58
3. Le "virtù" dell'oblio.....	64
 CAPITOLO III: COMUNICAZIONE PUBBLICA, CONSERVAZIONE E TRASMISSIONE DELLA MEMORIA	74
1. La comunicazione pubblica del passato	74
2. La visione legittima del passato: gli «imprenditori morali» della memoria	76
3. Il dovere della memoria.....	81
4. Conservazione e trasmissione della memoria.....	96
5. Codici espressivi e forme culturali della memoria.....	106
 CAPITOLO IV: LA STRAGE E LE SUE CONSEGUENZE	111
1. 23 dicembre 1984: memorie dall'inferno.....	111
2. Non esistono feriti lievi!.....	131
3. Il dilemma dei superstiti: ricordare o dimenticare?	137
4. L'Associazione tra i familiari delle vittime	141
 CAPITOLO V: PERCORSI, PRATICHE E ARTEFATTI DELLA MEMORIA	167
1. Memoria, eventi cruciali e pattern narrativi	167
2. Pratiche sociali del ricordo: il cerimoniale commemorativo	174

3. Una traccia "invisibile": la targa alla stazione	185
4. Superstite o familiare di una vittima: quali differenze?.....	190
5. L'invenzione di un simbolo della memoria: il caso della bambola	193
6. La memoria della strage come risorsa identitaria.....	197
CONCLUSIONI	200
BIBLIOGRAFIA	207
APPENDICE: TESTIMONIANZE FOTOGRAFICHE.....	213

In memoria di

*Abramo, Angela, Anna, Anna Maria,
Carmine, Federica, Gioacchino,
Giovanbattista, Giovanni C., Giovanni D.,
Lucia, Luisella, Maria Luigia, Nicola, Pier
Francesco, Susanna, Valeria.*

INTRODUZIONE

Il 23 dicembre del 1984 a causa di una bomba esplosa sul treno rapido 904 in servizio da Napoli a Milano persero la vita 16 persone, mentre altre 267 rimasero più o meno gravemente ferite.

I famigliari delle vittime e i superstiti – molti dei quali napoletani o campani – si organizzarono in associazione già dopo pochi mesi dall'evento, si costituirono parte civile nel processo, esercitando fin da subito i loro diritti/doveri di cittadini e commemorando ogni anno le vittime.

Eppure, anche se negli ultimi anni si assiste a un coinvolgimento crescente della società civile e delle istituzioni durante i cerimoniali commemorativi e a un appoggio più concreto alle iniziative dell'associazione, da un lato l'evento in questione sembra debolmente radicato nella coscienza collettiva locale e, a maggior ragione, in quella nazionale; dall'altro, esso è stato dimenticato anche dalla comunità scientifica per quel che riguarda le scienze storico-sociali. Ciò ha rappresentato proprio l'ipotesi di partenza che con la presente ricerca si è cercato di controllare empiricamente. In altre parole, ci si è chiesti come mai un evento così importante della storia recente del nostro paese, in un'epoca in cui si commemora di tutto, è stato, in pratica, rimosso, dimenticato, “dislocato”, e quali sono i processi socio-culturali, i soggetti civili e istituzionali e le tensioni tra le diverse forze sociali in campo che, interagendo nello spazio pubblico, hanno determinato tale stato di cose.

Il punto è che un avvenimento, per essere ricordato, necessita non solo, e non tanto, di essere semplicemente conservato – con le odierne tecnologie non c'è alcun limite alla quantità di informazioni e tracce che possono essere immagazzinate e archiviate, ma questa possibilità, per alcuni motivi

di cui si dirà in seguito, appare piuttosto come un ostacolo alla costruzione di memorie “viventi” – quanto di essere trasmesso attraverso azioni volontarie, cioè intenzionalmente volte a edificare e strutturare una memoria. Ma, per svariate ragioni, non sempre questo avviene; o, perlomeno, non con la forza dovuta, non con l’intensità e la ripetitività necessarie.

Nell’analizzare gli oggetti del ricordo, gli artefatti della memoria, le pratiche sociali della commemorazione – insomma tutti quei simboli e quelle attività che possono favorire o, al contrario, se assenti o insufficienti, ostacolare la presenza del passato – sono molteplici le domande che questa ricerca pone e alle quali tenta di fornire delle risposte: che cosa dobbiamo intendere per memoria collettiva, memoria sociale, memoria storica, ecc.? Quali sono i processi sociali che sottendono la costruzione di una memoria collettiva? Cosa lega memoria e identità? Perché il passato è individualmente e socialmente così determinante per il presente? Qual è il ruolo dell’oblio? E, nello specifico del caso in esame: perché e come si commemora una strage? Esiste un “dovere della memoria”? E a chi spetterebbe: agli individui, ai gruppi, a tutto il tessuto sociale interessato da una particolare vicenda, alle istituzioni? E ancora: poiché per chi non è stato testimone diretto di un determinato evento il passato parla unicamente attraverso quegli artefatti culturali che gli individui e i gruppi producono, quanto e in che modo influisce la forma culturale nella quale si cristallizza una memoria sull’attività del ricordare? Perché due eventi simili tra loro trovano uno spazio diverso nella sfera pubblica e, quindi, nelle memorie individuali e nella coscienza collettiva?

In pratica, l’obiettivo è quello di individuare e porre in rilievo i processi di costruzione e rappresentazione sociale del passato e le forme istituzionalizzate cui questi danno luogo, nonché il contesto pubblico in cui tutto ciò si iscrive.

Inoltre, nel caso delle stragi, costruire la memoria vuol dire comunicare socialmente il passato con toni che non sono, né potrebbero mai essere neutri – almeno dal punto di vista delle vittime – e questo, a sua volta, significa fare etica pubblica. Nel senso che parlare e rievocare quei valori e quei diritti che sono stati calpestati dal fragore delle bombe vuol dire riaffermare oggi quegli stessi valori e diritti, il che equivale, a tutti gli effetti, a costruire socialmente e definire anche le fondamenta civiche e politiche del presente e del futuro di una società.

Alessandro Cavalli ha scritto: “Sarebbe bello che non ci fossero più occasioni per scrivere libri del genere, ma poiché purtroppo non siamo ancora riusciti a capire e a estirpare le radici del terrorismo, è bene che questi libri vengano scritti”¹.

STRUTTURA E METODOLOGIA

Il presente lavoro, per quanto detto in premessa e per gli obiettivi posti, si compone di un impianto teorico che fa riferimento a due diverse – ma, in questo caso, favorevolmente convergenti – aree disciplinari: da un lato, si è ovviamente fatto ricorso ai paradigmi della sociologia della memoria e alle categorie classiche elaborate in questo ambito. Non si è nemmeno trascurato, ove possibile e pertinente, di gettare uno sguardo a nuovi concetti emergenti, allo scopo di definire lo stato dell’arte generale degli studi sociologici sulla memoria attraverso il delineamento di un quadro teorico esaustivo, che andasse, dunque, aldilà delle teorie poi impiegate per interpretare il caso empirico in esame. Dall’altro lato, se, come si è accennato, la memoria collettiva non è la mera somma delle memorie individuali, né la stessa facoltà detenuta dai singoli estesa ad un presunto corpo collettivo, bensì una rappresentazione comune di un certo passato, una narrazione dotata di senso per un determinato gruppo espressa

¹ Prefazione ad A. L. Tota, *La città ferita. Memoria e comunicazione pubblica della strage di Bologna, 2 agosto 1980*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 9.

attraverso oggetti, simboli e artefatti culturali, allora è sembrato utile richiamare alcuni concetti propri della sociologia dei processi culturali e comunicativi. Più in particolare, si è data una certa attenzione alla comunicazione pubblica della strage, cioè a tutti quegli atti comunicativi aventi per oggetto la strage, compiuti da attori sociali – pubblici e privati – all’interno della “sfera pubblica” interpretata in termini habermasiani, ossia come quello spazio pubblico caratteristico delle moderne società democratiche all’interno del quale le convinzioni, le opinioni, le credenze e i principi dei cittadini a proposito di questioni di rilevanza collettiva si confrontano e si influenzano reciprocamente sulla base di argomentazioni razionali, in linea di principio, accessibili a tutti.

L’ipotesi di partenza, come detto, è che, a dispetto della rilevanza storica, politica e sociale e della visibilità pubblica dell’evento, alla strage del treno 904 corrisponda una memoria sociale e culturale molto debole o, rovesciando la prospettiva, un oblio parzialmente incompiuto (come vedremo, è difficile che un oblio possa essere totale). Scopo della ricerca è capire, anche attraverso l’impiego di categorie analitiche che hanno permesso di ricavare utili indicatori di presenza della memoria e della dimenticanza istituzionali, come si sia determinato questo risultato.

Da ciò consegue che il metodo seguito si colloca principalmente sul versante ipotetico-deduttivo, ma non in maniera rigida: l’utilizzo di una metodologia di ricerca qualitativa, infatti, permette di confermare o rifiutare le ipotesi teoriche impostate a priori, ma lascia anche un certo spazio all’emergenza di nuove categorie interpretative derivanti dalle stesse risultanze empiriche. La coppia deduzione-induzione, dunque, più che risultare dicotomica, dà luogo a una dialettica che è necessario tenere costantemente in considerazione.

La tesi si compone di due parti: alla prima, tesa ad esporre concetti, categorie analitiche e problematiche di ordine teorico, fa seguito la seconda, in cui si passa alla descrizione e all’interpretazione del caso empirico.

In particolare, nel primo capitolo sono state introdotte tutte le definizioni preliminari necessarie a definire il quadro teorico di riferimento, tracciando in tal modo la differenza tra memoria individuale e collettiva e delineando i significati dei concetti di memoria sociale, storica, comunicativa, culturale, comune e pubblica. Tali, forse eccessive, ripartizioni di uno stesso fenomeno, se da un lato rischiano di reificare una realtà che è sempre più fluida delle gabbie del linguaggio che predisponiamo per inquadrarla e metterla in ordine, dall'altro esse consentono, invece, di cogliere tutte le molteplici sfumature di quello che poi risulta essere un "oggetto" composito e multidimensionale, ponendosi quindi come utili strumenti euristici. Inoltre è stata posta la questione, a mio parere tutt'altro che irrilevante, della pertinenza di una categoria come quella di memoria per le scienze sociali. Infine, sono state affrontate le problematiche relative al rapporto inscindibile tra memoria e identità.

Nel secondo capitolo si è concentrata l'attenzione sulla concezione della memoria come costrutto sociale, spiegandone la genesi attraverso la descrizione dei processi e dei meccanismi di esteriorizzazione, oggettivazione e istituzionalizzazione, ma anche i limiti e i vincoli a cui la costruzione sociale del passato e i suoi autori sono sottoposti. L'accento è poi stato posto sulle funzioni degli artefatti della memoria e delle pratiche commemorative. Successivamente si è introdotto e sviluppato il tema dell'intreccio tra memoria e oblio, descrivendo anche le molteplici dimensioni e i ruoli sociali di quest'ultimo.

Nel terzo capitolo è stata affrontata la questione della comunicazione pubblica, della conservazione e della trasmissione del passato, nonché dei codici espressivi attraverso cui tutto ciò avviene, dedicando un'attenzione particolare a quelli che sono stati definiti gli «imprenditori morali» della memoria. È poi stato dato spazio ad alcune riflessioni su certi nodi teorici molto delicati – anche da un punto di vista etico – non solo sul piano speculativo, ma anche su quello fattivo della vita quotidiana, quali il

particolare senso di responsabilità che lega i vivi alle persone perite in circostanze specifiche – le stragi e le morti violente, per l'appunto –, il “dovere della memoria” e i soggetti cui tale dovere debba essere demandato allo scopo di costruire una rappresentazione del passato che sia efficacemente esemplare e pacificata.

Nel quarto capitolo viene introdotto l'oggetto della ricerca empirica e, attraverso i racconti dei protagonisti e dati di altra natura, si passa alla ricostruzione dell'evento, di quei momenti concitati e tremendi, alla descrizione dei soggetti coinvolti, dei loro percorsi di elaborazione del trauma o del lutto, delle loro azioni collettive e dei loro rapporti con le altre componenti della sfera pubblica.

Infine, nel quinto e ultimo capitolo – quello più propriamente analitico-interpretativo – si passa all'elaborazione dei *pattern* narrativi a cui i soggetti intervistati fanno ricorso per raccontare la loro esperienza, all'analisi del cerimoniale commemorativo come momento rituale di comunicazione pubblica del passato e all'applicazione di alcune delle teorie e dei paradigmi delineati nella parte teorica della tesi per interpretare il significato e le funzioni di tutte le pratiche sociali, i simboli e gli artefatti culturali della memoria prodotti e osservati.

DISEGNO DELLA RICERCA

La ricerca si basa su dati provenienti dall'utilizzo di diverse tecniche di rilevamento: l'intervista in profondità, l'osservazione etnografica e l'analisi di fonti documentarie. L'obiettivo era quello di far emergere i processi di costruzione della memoria – nonché quelli di comunicazione del passato attraverso i quali i primi si realizzano – provenienti sia “dal basso”, cioè da gruppi più o meno organizzati della società civile, sia “dall'alto”, cioè da soggetti istituzionali e pubblici. In particolare:

1. sono state realizzate interviste in profondità a superstiti e famigliari delle vittime della strage e ai membri del Consiglio Direttivo dell'Associazione tra i familiari delle vittime. Inoltre, sono state condotte brevi interviste semi-strutturate ad alcuni testimoni privilegiati e passeggeri in transito alla Stazione Centrale di Napoli. Data la delicatezza del tema trattato – gli intervistati sono stati chiamati a narrare, tra le altre cose, l'evento più tragico della loro vita – si è scelto di contattare solo quelle persone che, interpellate previamente dal presidente dell'associazione, si erano dichiarate disponibili al colloquio, onde evitare qualsiasi forzatura, anche involontaria, da parte del ricercatore. Durante le stesse interviste si è poi cercato di non anteporre in alcun modo le esigenze conoscitive dell'intervistatore a quelle emotive dell'intervistato, nel rispetto del dolore, spesso ancora molto vivo, e della dignità della persona umana.
2. in secondo luogo, sono state effettuate venti sessioni di osservazione etnografica – per un totale di circa venticinque ore – nei pressi della targa commemorativa apposta al pilastro antistante il binario undici² della Stazione Centrale di Napoli, allo scopo di cogliere il momento della fruizione di quello che al momento è l'unico artefatto della memoria di questa strage esposto pubblicamente nella città e riguardante tutte le vittime e, di conseguenza, la capacità di questo oggetto di assolvere la propria funzione di catalizzatore della memoria. L'osservazione è stata condotta in giorni, orari, momenti e condizioni diversi (ad esempio, in corrispondenza dell'arrivo e della partenza dei treni dal suddetto binario) nell'arco di circa tre mesi. Inoltre è stata condotta un'osservazione partecipante in occasione dell'ultimo cerimoniale commemorativo – con il quale si è celebrato il ventennale della strage (23 dicembre 2004) – e una in occasione della consegna dei premi dell'ultima edizione del concorso “Federica Tagliatela” tenutasi

² È da questo binario che partì il treno colpito dall'attentato.

a Ischia (il 3 giugno 2005) e organizzata dall'omonima fondazione sorta in memoria di questa giovane vittima.

3. inoltre, sono stati analizzati la rassegna stampa relativa alla strage (composta da articoli tratti dai maggiori quotidiani locali e nazionali) e altri articoli apparsi in corrispondenza di periodi, avvenimenti e date particolarmente significativi per l'intera vicenda (come, ad esempio, quelle in cui hanno avuto luogo le principali tappe dell'iter giudiziario o i cerimoniali commemorativi annuali). L'obiettivo era quello di rintracciare i *narratives* utilizzati per descrivere e comunicare pubblicamente la strage. Allo stesso scopo, infine, sono stati considerati anche altri atti e *media* attraverso cui è stata fatta comunicazione pubblica dell'evento (molti dei quali messi a disposizione dall'Associazione tra i familiari delle vittime), quali testimonianze audiovisive, servizi giornalistici televisivi, manifesti stampati in occasione delle commemorazioni annuali, comunicati stampa emessi dall'associazione e discorsi ufficiali tenuti dai suoi rappresentanti, sentenze emesse dalle autorità giudicanti e i relativi dispositivi, tutta la legislazione a favore delle vittime dei reati di particolare allarme sociale.

CAPITOLO PRIMO

SOCIOLOGIA E MEMORIA

Il campo degli studi sulla memoria, con tutte le sue prospettive teoriche e disciplinari, non ha mai smesso di germogliare; né è immaginabile che ciò possa avvenire ora, in quest'epoca che pare afflitta da una sorta di ossessione memoriale³, da un desiderio spasmodico di conservare, archiviare, registrare – reso possibile da un arsenale tecnologico mai visto prima nella storia – che, come vedremo, non sempre, e non immediatamente, significa ricordare, fare memoria, costruire delle identità.

Ciò detto, a mio parere non solo non è superfluo, ma anzi si presenta come necessario a chiunque voglia occuparsi di queste tematiche, il compito di effettuare una preliminare ricognizione sui luoghi teorici della memoria, al fine di a) definire lo stato attuale della riflessione scientifica, recuperando gli strumenti concettuali euristicamente più utili; b) cogliere gli sviluppi e i percorsi più recenti che soprattutto la sociologia sta battendo sul versante della speculazione teorica, nonché rilevare i territori che tale disciplina sta privilegiando dal punto di vista dell'indagine empirica; c) elaborare una cornice teorico-concettuale cui fare riferimento nell'analisi e nell'interpretazione del caso empirico scelto quale oggetto della presente ricerca.

A tale scopo è possibile, in via preventiva e in estrema sintesi, schematizzare alcuni punti che riflettono idee sviluppate con grande

³ Cfr. A. Cavicchia Scalamonti, *Il peso dei morti ovvero dei "dilemmi di Antigone"!*, in E. Kattan, *Il dovere della memoria*, Ipermedium libri, Napoli, 2004.

frequenza e che possono essere considerate come generalmente condivise dagli studiosi della memoria⁴:

1. La memoria può essere allo stesso tempo oggetto di studio e categoria concettuale per l'analisi sociologica.
2. In quanto categoria analitica, il concetto di memoria è di fondamentale rilevanza per tutte le scienze umane e sociali, al pari di altre nozioni come quelle di cultura e identità.
3. Sono pressoché concordemente asserite e sostenute le differenze tra registrazione del passato e memoria, tra memoria collettiva e memoria storica, a favore di una concezione della memoria come costruito sociale ed elaborazione continuamente attualizzata del passato. In pratica, viene respinta l'idea secondo la quale le esperienze e gli eventi passati possono essere – individualmente e collettivamente – registrati per poi essere rievocati con assoluta fedeltà.
4. Come già accennato, numerose società moderne e contemporanee si caratterizzano per un intenso lavoro di archiviazione delle tracce da esse prodotte e di ricerca memoriale; ciò appare come un tentativo di recuperare radici più robuste alle precarie identità attuali, le quali – paradossalmente – si sono indebolite proprio a causa di una “perdita di memoria”.
5. Si riconosce, dunque, che memoria e identità sono indissolubilmente legate.

Nel paragrafo seguente si procederà alla specificazione dei diversi significati che nell'ambito delle scienze sociali il termine “memoria” è venuto assumendo, nel tentativo di chiarire le differenti realtà – che talvolta sono confuse e mostrano scarsa consapevolezza teoretica di alcune questioni ad esso legate – alle quali tale termine può essere riferito. Lo scopo è quello di evitare l'errore che si commette allorché nella pratica e

⁴ Per il primo punto cfr. A. L. Tota, *La città ferita. Memoria e comunicazione pubblica della strage di Bologna, 2 agosto 1980*, Il Mulino, Bologna, 2003. Per i punti seguenti cfr. J. Candau, *La memoria e l'identità*, Ipermedium libri, Napoli, 2002.

nei discorsi scientifici si usano «formule consacrate grazie alle quali si può smettere di pensare ai problemi prima ancora di averli risolti»⁵.

1. Definizioni preliminari

Innanzitutto, c'è da dire che la nozione di memoria – così come pure quella di identità – è ambigua in quanto usata con diverse finalità e per designare “oggetti” di differente natura: a volte indica un “contenitore”, altre un “contenuto”; in certi casi si riferisce a un'azione deliberata e in altri a un processo involontario, laddove entrambi discendono da caratteristiche bio-psichiche proprie della specie umana⁶.

Dunque, per quanto riguarda la memoria, essa può essere una *rappresentazione*, un *concetto* operativo adottato dalle scienze sociali, e indicare una *facoltà*. Di conseguenza, è possibile distinguere tre manifestazioni distinte della memoria:

1. la *protomemoria*, ovvero quella parte di conoscenza procedurale incorporata e sedimentata sul fondo della coscienza, che gli individui, generalmente, non sanno verbalizzare né esplicitare, ma che inconsapevolmente adoperano di continuo nell'agire quotidiano. Per fare un esempio molto semplice, la protomemoria è quel sapere acquisito tramite l'esperienza che consente di guidare un'automobile: questa azione, che è in sé molto complessa e articolata se si pensa al numero, alla coordinazione e alla sincronizzazione mentale e gestuale delle diverse operazioni da compiere, viene eseguita in concreto con molta “naturalizza”, cioè in maniera meccanica e non-riflessiva; in altre parole, l'automobilista riesce a ricevere ed elaborare una serie di stimoli visivi e auditivi in virtù dei quali predispone le strategie

⁵ J. R. Searle, *Sens et expression. Études de Théorie des actes de langage*, Minuit, 1979, p. 104, cit. in J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 13.

⁶ In questo paragrafo, così come nel successivo, seguiremo molto da vicino le argomentazioni e le tassonomie proposte in J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., pp. 23-67.

comportamentali più idonee, e ad eseguire i gesti necessari alla loro attuazione senza pensare a ciò che fa, ovvero senza che la situazione gli sia presente come problematica e necessitante di una riflessione esplicita per essere risolta. Preso in questa accezione, il termine memoria incorpora la «memoria-abitudine»⁷, la «memoria sociale incorporata»⁸ e tutte quelle routine, strutture cognitive, schemi senso-motori e abitudini che si acquisiscono soprattutto durante le primissime fasi della socializzazione. Per dirla alla Bourdieu, la protomemoria è «questa esperienza muta del mondo che, in modo quasi spontaneo, procura il senso pratico»⁹, è una forma di conoscenza che consente di agire nella maniera appropriata senza che tale “maniera appropriata” venga richiamata e valutata esplicitamente dall’agente. In questi casi il passato non è una rappresentazione, ma una conoscenza messa in atto dal corpo che «resta presente e agente nelle disposizioni che ha prodotto»¹⁰. Riferendosi alla protomemoria, più che di “memoria del passato” si dovrebbe parlare di “presenza del passato” come esperienza incorporata.

2. «La memoria propriamente detta o di alto livello, che è essenzialmente una memoria di richiamo o di riconoscimento: chiamata deliberata o evocazione involontaria di ricordi autobiografici o appartenenti alla memoria enciclopedica (saperi, credenze, sensazioni, sentimenti, ecc.)»¹¹. È in questo caso che si deve parlare di memoria come facoltà, poiché ci si riferisce alla capacità di rievocare volontariamente un momento del passato personale o di raggiungerlo attraverso una fortuita “esperienza proustiana”.
3. la *metamemoria*, invece, è – come si può intuire in parte già dal termine impiegato – sia l’idea, la rappresentazione che ogni individuo si fa della

⁷ H. Bergson, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

⁸ P. Connerton, *Come le società ricordano*, Armando, Roma, 1999.

⁹ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando, Roma, 1980.

¹⁰ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 79.

¹¹ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 26.

propria memoria, la conoscenza che ne ha, sia ciò che egli ne dice. Discutere delle particolarità della propria memoria, della sua robustezza, dell'utilità, delle manchevolezze, vuol dire fare dei discorsi metamemoriali. In questa accezione la metamemoria è una meta-rappresentazione, cioè una «rappresentazione d'ordine superiore della rappresentazione di uno stato di cose»¹². Inoltre, questa è la dimensione della memoria che è più direttamente legata con la costruzione dell'identità.

A questo punto, va specificato che la tassonomia appena descritta è valida solo se riferita alle memorie individuali. «Quando si passa al livello dei gruppi o delle società, lo statuto di questi differenti termini cambia o è completamente invalidato. È allora evidente che la nozione di protomemoria diventa inapplicabile: nessun gruppo è capace di memoria procedurale benché questa possa essere comune e condivisa da una gran parte dei membri del gruppo stesso.

Nessuna società mangia, danza o cammina in un certo modo che le è proprio: solo gli individui, membri di una società, adotteranno certi modi di mangiare, danzare o camminare che, se sono dominanti, maggioritari o unanimi, saranno considerati come caratteristiche della società in questione. Di conseguenza, a livello dei gruppi, può essere contemplata solo l'eventualità di una memoria di richiamo e di una metamemoria. È proprio questa eventualità che soggiace all'espressione “memoria collettiva”. Tuttavia, è impossibile ammettere che questa espressione designi una *facoltà*, poiché la sola facoltà di memoria realmente attestata è la memoria individuale: ancora, un gruppo non ricorda secondo una modalità culturalmente determinata e socialmente organizzata, solo una parte più o meno grande dei membri di questo gruppo ne è capace. Infatti, nella sua accezione corrente, l'espressione “memoria collettiva” è una rappresentazione, una forma di metamemoria, cioè un enunciato che i

¹² P. Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens?*, Éd. Odile Jacob, 1997, p. 45.

membri di un gruppo producono a proposito di una presupposta memoria comune a tutti i membri di quel gruppo»¹³. Ma, pur restando valido il concetto di metamemoria a livello collettivo, è vero anche che questo termine cambia statuto nel passaggio dall'individuo alla collettività: se nel primo caso si tratta di un enunciato relativo al nome attribuito a una facoltà la cui esistenza è stata comprovata, nel secondo l'enunciato è relativo alla descrizione, alla rappresentazione, di una *condivisione soltanto ipotetica* di ricordi.

Dunque, il problema preliminare da porsi è quale possa essere lo statuto di realtà di questa supposta condivisione di ricordi o di rappresentazioni del passato. In altri termini, è necessario interrogarsi sulla pertinenza dell'espressione "memoria collettiva" quando viene impiegata nei discorsi scientifici, cioè quando funge da concetto per le scienze sociali.

Lo stesso ragionamento e la stessa opera di bonifica concettuale, *mutatis mutandis*, andrebbero condotti per il termine *identità* che, già controverso, ambiguo e paradossale di per sé, lo diventa maggiormente nella formula "identità collettiva"¹⁴. Tuttavia, in questa sede, ritengo di poter tralasciare tale compito.

2. Il problema della memoria collettiva come "retorica olistica"

Prendiamo in considerazione, rifacendoci ancora a Candau, la definizione secondo cui le "retoriche olistiche" sono tutte quelle «totalizzazioni alle quali procediamo impiegando termini, espressioni, figure miranti a designare degli insiemi ritenuti all'incirca stabili, duraturi e omogenei, insiemi che sono concettualizzati come *altra cosa* dalla semplice somma delle loro parti e che si presume aggregano elementi considerati, per natura o per convenzione, come isomorfi. Si designa in questo modo sia

¹³ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 28.

¹⁴ Ivi, pp. 29-33.

un raggruppamento di individui (in generale, la comunità, la società, il popolo) sia delle rappresentazioni, delle credenze, delle memorie (in generale, l'ideologia x o y, la religione popolare, la coscienza o la memoria collettiva) o anche dei caratteri reali o immaginari (in generale, l'identità etnica, l'identità culturale)»¹⁵.

Messa in questi termini, buona parte del vocabolario delle discipline sociali è composta da retoriche olistiche. Ora, la questione presenta una sorta di contraddizione da sciogliere: da una parte, sembrerebbe logico affermare a priori l'inutilità, se non proprio la dannosità, di impiegare queste generalizzazioni azzardate e “creative”¹⁶ – frutto del vizio atavico di cui soffrirebbero le scienze sociali per il quale tendono spesso a «trasformare il singolare o particolare in generale»¹⁷ – all'interno di discorsi che hanno pretese e aspirazioni di scientificità; ma, d'altra parte, a meno che non ci si voglia precludere la possibilità stessa di formulare teoria socio-antropologica, bisognerà ammettere l'inevitabilità di tali generalizzazioni. Tutto sta – è questo il punto, il nodo da districare per conservare un certo rigore – a saper discernere tra le retoriche olistiche euristicamente utili e necessarie e quelle che invece sono soltanto “formule consacrate sull'altare del disimpegno scientifico”. Tale utilità euristica risiede nella capacità di una retorica di dirci “qualcosa” della realtà, in altre parole, di essere adeguate, almeno in una certa misura, a rendere conto e a restituire aspetti ontologici della realtà che narrativamente rappresentano.

Ciò che qui ci interessa, ovviamente, non è la validità delle retoriche olistiche in generale, quanto piuttosto quella dell'espressione “memoria collettiva”; a questo punto, quello di cui abbiamo bisogno sono dei criteri che ci consentano di stabilirne la pertinenza socio-antropologica: iniziamo col dire che questa potrebbe essere totale solo nel caso in cui tutti i membri

¹⁵ Ivi, p. 36.

¹⁶ Sulla presenza e l'importanza della creatività da parte dei ricercatori in campo socio-antropologico, cfr. J. Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

¹⁷ F. Affergan, *Critiques anthropologiques*, cit. in J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 34.

di un dato gruppo fossero in grado di condividere integralmente un certo numero di rappresentazioni del passato comunicate loro secondo modalità socialmente determinate e culturalmente regolate. Ma tale ipotesi è inutilizzabile, essendo empiricamente impossibile e fragile dal punto di vista teorico¹⁸, in quanto confonde tra loro i diversi livelli della memoria che abbiamo precedentemente sistematizzato.

I criteri individuati da Candau sono tre: 1. l'aver assistito direttamente o meno all'evento, al fatto, cui la retorica si riferisce. Nel primo caso i membri di un dato gruppo condivideranno una comune *rappresentazione fattuale*, nel secondo, solo una *rappresentazione semantica*, cioè quanto si dice a proposito dell'evento, una sua interpretazione; 2. la possibile insorgenza e diffusione del dubbio all'interno del gruppo riguardo al fatto o alla sua interpretazione; 3. le dimensioni del gruppo stesso. Applicando in maniera combinata i tre criteri si conclude che: le retoriche olistiche saranno sempre più pertinenti quando rimandano a rappresentazioni fattuali piuttosto che a rappresentazioni semantiche, e in entrambi i casi la loro validità sarà direttamente proporzionale alla frequenza di ripetizione di queste rappresentazioni (che funge da argine alla messa in dubbio) e inversamente proporzionale alla dimensione del gruppo¹⁹.

Ciò detto, possiamo definire alcune grandi categorie organizzatrici che possono tornare utili nel prosieguo del lavoro: parleremo allora di una *memoria forte* in presenza di una memoria solida, imponente, profonda e coerente che s'impone alla grande maggioranza dei membri di un gruppo, a prescindere dalle dimensioni di quest'ultimo, e che fornisce una struttura robusta alle identità individuali e collettive. Al contrario, una *memoria debole* presenterà caratteristiche opposte, sarà quindi sfumata, superficiale, vaga, scarsamente condivisa e debolmente in relazione all'identità collettiva

¹⁸ Per le argomentazioni teoriche e i dati empirici a sostegno di questa tesi, cfr. i riferimenti già indicati nella nota 4 al §. 1.1.

¹⁹ Questo sia perché le idee si diffondono più facilmente in un piccolo gruppo rispetto a uno di grandi dimensioni, sia perché nel primo caso il ricercatore può controllare più agevolmente l'effettiva esistenza di una realtà condivisa.

del gruppo che la detiene. Va oramai da sé che il grado di pertinenza delle retoriche olistiche è maggiore in presenza di una memoria forte che non di una memoria debole.

3. Categorie classiche

A proposito dei rapporti tra il tema della memoria e la sociologia, di come questa abbia inquadrato tale oggetto, non si può che concordare con quanto sostenuto da Cavalli, e cioè che «nessuna riflessione sociologica sulla memoria può fare a meno di partire da Maurice Halbwachs»²⁰. L'opera di questo autore rappresenta un'eccezione al sostanziale disinteresse che ha mostrato la sociologia classica nei confronti della memoria – se si esclude la sola scuola durkheimiana, nel cui solco si collocano i lavori di Halbwachs. In buona sostanza, negli anni in cui scrisse egli non ebbe interlocutori o, almeno, non in ambito sociologico: bisogna sconfinare nella psicologia, nella psicanalisi, nella filosofia o nella produzione storica della scuola delle *Annales* di Marc Bloch e Lucien Febvre per ritrovare ricerche e studi centrati sulla memoria che presentino un carattere sistematico e centrato come quelli di Halbwachs – anche se affrontati, com'è ovvio, da prospettive talvolta anche nettamente divergenti²¹.

Eppure, come dicevamo in precedenza, Halbwachs è ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile per la sociologia della memoria; le categorie e i concetti che egli ha elaborato rappresentano un quadro teorico che molti lavori recenti continuano a impiegare.

²⁰ A. Cavalli, *Lineamenti di una sociologia della memoria*, in P. Jedlowski – M. Rampazi (a cura di), *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 31-42.

²¹ Interessanti parallelismi e accostamenti ad alcune delle idee espresse da Halbwachs sono stati proposti con il pensiero sul passato e sulla memoria di George Herbert Mead (cfr. P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 44) e con il concetto del *self* di Erving Goffman (cfr. Pier Paolo Giglioli, *Introduzione a Erving Goffman, La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969).

3.1. I “quadri sociali” della memoria

Una delle sue posizioni fondamentali è quella secondo cui la memoria individuale è socialmente condizionata. Tale posizione – nella quale risalta pienamente l’eredità di Durkheim – lo conduce a studiare i processi di memoria come fenomeno collettivo trascendente il singolo, come “fatto sociale”: per comprendere al meglio la memoria dell’individuo, la sua strutturazione e conservazione bisogna ricondurre tutto questo ai “quadri sociali”, ovvero a delle categorie sociali senza le quali sarebbe impossibile tanto la fissazione, quanto il riconoscimento dei ricordi personali. Ciò vuol dire che i ricordi individuali perderebbero di intensità, diventerebbero sempre più sfocati, fino al punto da non riuscire più a rientrare negli orizzonti della coscienza del singolo se non operassero continuamente strutture, processi e dinamiche sociali proprie di un gruppo in grado di fungere da riferimento e cornice per il loro richiamo e riconoscimento. «È solo nella società e dalla società cioè che il singolo acquisisce i suoi ricordi, li richiama, li fissa, li ritrova. Il che implica che questa memoria è una sorta di sovrastruttura che va al di là delle memorie individuali e abbraccia una massa di ricordi e di immagini che, anche se nessun individuo è in grado di padroneggiare, gli permettono pur tuttavia, nell’*abitarla*, di condividere un universo di significato comune»²².

Se l’interesse di Halbwachs per la memoria deve molto all’accento posto da Bergson²³ su questo stesso tema, tuttavia le posizioni del primo vanno lette in aperta opposizione alla tesi del secondo, per la quale la memoria individuale è una sorta di deposito, di archivio – laddove la sede di tale archivio è l’inconscio – nel quale si sedimentano le tracce di tutti gli eventi passati, i ricordi, che possono poi essere richiamati e riattualizzati

²² A. Cavicchia Scalamonti, *Maurice Halbwachs e la sociologia della memoria*, in M. Halbwachs (1925), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles, 1997, p. VII.

²³ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, op. cit.

attraverso uno sforzo riflessivo. Invece, secondo Halbwachs, «è nella misura in cui si è legati a delle immagini di significato sociale, e che ci rappresentiamo correttamente per il solo fatto di essere membri della società, che noi siamo ancora in possesso delle nostre antiche disposizioni interne e che possiamo, almeno in parte, ricostruirle»²⁴. Si tratta di un approccio che, seppur tra qualche revisione e aggiustamento, continua a essere impiegato nella sua formulazione originaria ancora oggi. Molto di recente, infatti, Eviatar Zerubavel ha sostenuto che: «La memoria non è la semplice riproduzione mentale del passato, come si può capire dal fatto che non ricordiamo ogni singola cosa che ci è successa. Ma non è neppure un processo del tutto casuale. In realtà, gran parte di essa è modellata in una maniera altamente strutturata che plasma e altera ciò che di fatto riusciamo a conservare mentalmente del passato. Come vedremo, gran parte di questi *modelli* mnemonici sono inequivocabilmente sociali»²⁵.

Inoltre, esistono dei *quadri* che presentano un grado di generalità superiore ad altri, categorie che detengono lo statuto di forme *a priori* – in senso durkheimiano –, cioè categorie di origine sociale e pre-esistenti all'individuo, quindi non si tratta di istanze innate o di costanti universali: essi sono il tempo e lo spazio sociali e il linguaggio. I primi due permettono l'ancoraggio e il riconoscimento dei ricordi, il terzo, con il suo carattere culturalmente determinato, ma pur tuttavia cogente, ne consente la rappresentazione, l'interpretazione e la comunicazione.

3.2. Memoria collettiva, memoria storica, memoria sociale

Nelle sue opere successive²⁶ Halbwachs, raccogliendo le osservazioni e alcuni rilievi critici che furono mossi all'impostazione dei suoi *Quadri*

²⁴ M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, op. cit., p. 23.

²⁵ E. Zerubavel, *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 27.

²⁶ Cfr. M. Halbwachs (1950), *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 1987 e Id. (1941), *Memorie di Terrasanta*, L'Arsenale, Venezia, 1988.

*sociali*²⁷ – che tuttavia egli stesso considerava, in parte, ancora problematica – approfondisce la differenza e il rapporto tra *memoria collettiva* e *memoria storica* (o storia *tout-court*). La prima – forse la più attuale e originale, tra le nozioni formulate dall'autore francese – è considerata come un fattore di coesione sociale di un gruppo o di una comunità e, piuttosto che rappresentare una conoscenza “oggettiva” di un passato comune, funge da mediazione tra questa e i bisogni attuali dei gruppi: essa è «una corrente di pensiero continuo, di una continuità che non ha niente di artificiale, in quanto non ritiene del passato che ciò che è ancora vivo o capace di vivere nella coscienza del gruppo di cui fa parte»²⁸. Più esplicitamente, «la memoria collettiva di un gruppo è, per Halbwachs, un insieme di rappresentazioni del passato che vengono conservate e trasmesse fra i suoi membri attraverso la loro interazione. Insieme di eventi e di nozioni ricordati, essa è anche un modo condiviso di interpretarli. Aneddoti, racconti, storie di vita, proverbi e frasi fatte, istruzioni per la vita pratica, modi di dire e simboli comuni diventano insieme di elementi che sorgono nell'interazione e si impongono a ciascuno come risorsa in qualche modo codificata, quadro entro cui i suoi racconti assumono forma narrabile e le sue azioni un ordine che è dato per scontato nella misura in cui si riferisce a norme, valori e simboli condivisi e tramandati»²⁹. E proprio a proposito di questa forma narrabile che gli individui e i gruppi danno agli eventi del passato, c'è chi, ribadendo il carattere sociale della memoria collettiva, sostiene appunto che: «Una delle più importanti caratteristiche della mente umana è la sua capacità di trasformare stringhe di eventi fondamentalmente non strutturate in *narrazioni storiche* coerenti. [...] Stabilire tali connessioni, chiaramente artificiali, è l'essenza stessa

²⁷ In particolare da Charles Blondel e Marc Bloch che recensirono *I quadri sociali della memoria* rispettivamente in un numero della *Revue Philosophique* del 1926 e nel numero della *Révue de synthèse Historique* del dicembre 1925.

²⁸ M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, op. cit., p. 70.

²⁹ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, op. cit., pp. 50-51.

dell'inevitabile processo mentale retrospettivo volto a costruire un *intreccio*. [...] Respingendo, comunque, l'idea che questi intrecci siano rappresentazioni oggettive di sequenze effettive di avvenimenti, come pure la tesi che tali visioni del passato siano in qualche modo universali, io sono convinto che abbiamo a che fare con strutture *sociomnemoniche* essenzialmente convenzionali»³⁰.

La memoria non registra fedelmente il passato, ma di questo trattiene solo quanto è utile a un determinato gruppo nel presente, mentre la storia non può fare a meno di perseguire l'oggettività dei fatti storici; la memoria è la continuità del passato nel presente, laddove la storia deve necessariamente operare una netta separazione tra passato e presente e porsi in quest'ultimo per poter cogliere quello *dall'esterno*; la memoria collettiva è "fluida" e continua, incapace di tracciare confini ben definiti, al contrario della storia che invece divide, schematizza, classifica, si pone fuori dai gruppi³¹.

Stando così le cose, ha ragione Cavicchia Scalamonti nel sostenere una certa vicinanza tra la nozione halbwachsiana di memoria collettiva e quella di *credenza* elaborata da José Ortega y Gasset: secondo l'autore spagnolo la credenza si differenzia dall'idea o dal pensiero in quanto i pensieri e le idee le "abbiamo", mentre le credenze sono idee che "siamo". In pratica, parallelamente alla concezione secondo cui la memoria collettiva è qualcosa che è in grado di vivere nell'essere "abitata" dai gruppi, solo le credenze, e

³⁰ E. Zerubavel, *Mappe del tempo*, op. cit., pp. 29-31.

³¹ C'è da dire che questa concezione della storia di stampo positivistico che l'autore ha in mente, decaduta l'idea di uno sviluppo lineare e unidirezionale dei fatti storici e dell'esistenza di un fine ultimo da raggiungere, è oggi superata a favore di una impostazione più "sociologica": il senso della storia come disciplina va rintracciato nella sua capacità di mostrare la pluralità delle opzioni possibili, il carattere non prestabilito degli eventi, le condizioni che portano le società a configurarsi in un determinato assetto piuttosto che in un altro, facendo così risaltare il carattere "aperto" delle vicende umane e il processo di conoscenza storica come un vero e proprio atto di conoscenza creativa.

Ciononostante lo iato tra fatti storici e memoria permane: i primi, privati del radicamento in un gruppo specifico e della capacità di strutturare le identità, non si trasformeranno mai nella seconda.

non le idee, sono qualcosa nella quale si può “vivere”³². Anzi, secondo Nora la memoria è la vita, mentre la storia è la ricostruzione sempre incerta e incompiuta di ciò che è passato; la memoria “sacralizza” il ricordo laddove la storia delegittima il passato vissuto³³.

Infine, mentre la storia è unica, le memorie collettive, proprio per quanto detto fin’ora a proposito del loro radicamento nei gruppi, sono tante e diversificate. Ciò è tanto più vero nelle società moderne contrassegnate dalla divisione del lavoro e dalla stratificazione sociale che portano il singolo individuo a muoversi tra diversi sotto-gruppi, condividendone le differenti memorie collettive. Questo è un punto di grande rilevanza, in quanto ci consente di sostenere che in una stessa società coesistono – talvolta in maniera conflittuale – molteplici rappresentazioni del passato, differenti memorie collettive e che, se è possibile parlare di una memoria dell’intera società, ciò deve essere fatto, secondo Halbwachs, nei termini marxiani di una memoria che tenderà a rispecchiare gli interessi e le idee del gruppo o dei gruppi dominanti. A questa si opporranno memorie alternative, ovvero tutte le diverse memorie dei gruppi subalterni.

Ebbene, nonostante la straordinaria carica innovativa – o forse proprio per questa – e il valore ancora intatto dell’intera opera di Halbwachs, non sono mancate note critiche e obiezioni. Non essendo questa la sede per una rivisitazione e un’analisi dettagliata di tale opera, mi limito qui a rilevare brevemente un paio di questioni.

A rimanere, innanzitutto, problematico è proprio il rapporto tra memoria individuale e collettiva, o meglio la totale risolvibilità della memoria individuale nei quadri sociali. Se è vero che l’uomo non esiste come monade isolata, che non esiste per-se-stesso o in-se-stesso, ma che vive in un ambiente umano che lo ingloba, un mondo sociale dal quale non può

³² Cfr. A. Cavicchia Scalamonti, *La teoria orteghiana delle credenze*, in Id., *Tempo e Morte*, Liguori, Napoli, 1991, pp. 81-89.

³³ Cfr. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, vol. I, *La République*, Gallimard, Paris, 1984.

alienarsi, è vero altresì che esiste una peculiarità soggettiva poco o per nulla comprensibile ed esplicabile riconducendola a categorie meramente sociologiche. E così è innegabile che anche la memoria abbia una valenza tutta individuale, laddove se si seguisse all'estremo l'impostazione di Halbwachs bisognerebbe poi concludere necessariamente che il passato di un individuo non gli appartiene, come se questo fosse fisso, impersonale e mutevole anziché esistente per la sua presenza nella nostra coscienza e da questa elaborato³⁴. Secondo Ferrarotti, «quanto la scuola di Durkheim ha probabilmente sottovalutato è quel contatto diretto con il proprio passato che ciascuno, nella sua specificità di individuo oltre che di essere sociale, percepisce come precedente e determinante nella ricostruzione storica di ogni suo vissuto più o meno lontano nel tempo»³⁵. A onor del vero va detto che tali critiche, se possono essere considerate pertinenti in riferimento ai *Quadri sociali della memoria*, vanno sfumate se si considera l'intera produzione di Halbwachs: altrove infatti, pur mantenendo l'assunto di fondo sul carattere sociale di ogni memoria personale, egli arriverà ad affermare che la memoria individuale è dotata anche di vita propria e che sono pur sempre gli individui a ricordare³⁶.

La seconda questione riguarda alcune debolezze delle tesi di Halbwachs derivanti da uno scarso raffronto con la psicologia e la psicanalisi³⁷. Quand'anche essa si richiama a Freud, in realtà non si confronta mai con le teorie di quest'ultimo sui meccanismi inconsci della memoria. Tale mancato «riconoscimento dell'aspetto inconscio della psiche impedisce la comprensione di due aspetti fondamentali della memoria: la persistenza di *memorie* assolutamente disfunzionali alla società (o gruppo) attuale

³⁴ Cfr. G. Gusdorf, *Mémoire et personne*, PUF, Paris, 1951.

³⁵ F. Ferrarotti, *L'Italia tra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Donzelli, Roma, 1997, p. 61.

³⁶ Cfr. M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, op. cit.

³⁷ Eppure, potrà apparire paradossale, ma Halbwachs è stato accusato dai sociologi di scivolare spesso nella psicologia. È stato detto esplicitamente che «la teoria di Halbwachs è (...) essenzialmente una teoria psicologica – l'elemento collettivo dello psichico non ne modifica infatti il carattere – e ritorna incessantemente allo psicologico pur cercando di superarlo» (G. Gurvitch, *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1965, p. 463).

(traballa qui la sua nozione d'interesse) e la capacità o l'incapacità di una cultura di trasmettere con forza efficace i suoi aspetti più significativi. A cui va aggiunta la capacità di certe memorie (cosiddette fondanti) di mantenersi pressoché intatte e con la stessa forza anche attraverso varie generazioni»³⁸. Inoltre, riguardo all'oblio, la psicanalisi ha evidenziato sia che fenomeni come, ad esempio, la rimozione sono riconducibili solo in parte all'introiezione di norme sociali, sia che i materiali del passato rimossi permangono attivamente nell'inconscio, quindi anche quando fuoriescono dagli interessi e dagli affetti presenti di un gruppo, ovvero dai quadri sociali. «Dal punto di vista della psicoanalisi, ciò che è dimenticato perché rimosso non sfugge alla coscienza perché l'individuo non vi è più legato affettivamente: è vero piuttosto il contrario. Esso sfugge perché la struttura dell'Io non è in grado di accettare e di elaborare gli affetti che esso comporta»³⁹.

Definite la memoria individuale e quella collettiva, resta ora da esplicitare in cosa consista la memoria sociale⁴⁰. Con questa locuzione s'intende una memoria più ampia di quella collettiva, una sorta di insieme di tracce del passato che si offrono ai gruppi come materiale potenziale per la costruzione delle diverse memorie collettive e delle rispettive identità, un insieme appartenente, quindi, a tutta la società nel suo complesso e a nessun gruppo in particolare. L'utilizzo o meno di tale serbatoio dipende dalla congruenza che i suoi elementi possono avere con gli interessi e i progetti che una comunità ha nella sua attualità. «Troviamo qui un'ulteriore specificazione dell'idea di memoria collettiva: se da un lato questa rappresenta un insieme di elementi del passato che i membri di un gruppo hanno vissuto, almeno in parte, in comune, dall'altro essa è costituita

³⁸ A. Cavicchia Scalamonti, *Introduzione* a M. Halbwachs (1925), *I quadri sociali della memoria*, op. cit., p. XII.

³⁹ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, op. cit., p. 57.

⁴⁰ Nel far ciò, tralascieremo l'uso ambiguo che fa Halbwachs di questa espressione e ci rifaremo direttamente alla rielaborazione operata da G. Namer, *Memoria sociale e memoria collettiva. una rilettura di Halbwachs*, in P. Jedlowski - M. Rampazi (a cura di), *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, op. cit., pp. 91-106.

dall'approvazione da parte del gruppo di determinati elementi del passato sociale. Così, la "memoria collettiva" di un movimento non si esaurisce nel racconto delle proprie lotte, ma procede a ritroso nel tempo appropriandosi di contenuti della storia passata che sono chiamati a costituire, ora, una "tradizione" cui il presente del movimento si ricollega»⁴¹. In questa ottica la memoria sociale è sicuramente più affine alla memoria storica che non alla memoria collettiva.

Infine, nel caso di eventi controversi – cioè rispetto ai quali esistono diverse e contrastanti versioni e interpretazioni – la memoria sociale può essere intesa come lo "sfondo" sul quale i differenti gruppi, a qualunque titolo coinvolti, competono per affermare ognuno la propria versione. Come poi vedremo più in dettaglio, durante tali dispute si assiste a continue revisioni del passato in gioco – mosse dagli interessi del presente – che però solo molto di rado possono essere totalmente arbitrarie.

4. Memoria comunicativa e culturale

Un'altra nozione di grande rilevanza è quella di *memoria culturale*. Volendo darne una prima sintetica definizione si potrebbe affermare che si tratta di una memoria, socialmente costruita, atta a trasmettere significati fondanti condivisi, capaci di perdurare e di far coagulare un gruppo sociale fornendogli solide rappresentazioni simboliche – legate a un passato ricordato come significativo, più o meno verosimile – in grado di orientare l'agire sociale e di creare un forte senso di appartenenza al gruppo stesso attraverso l'edificazione di un'identità collettiva.

⁴¹ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, op. cit., p. 63. Per la verità, Jedlowski definisce la memoria sociale anche come qualcosa di simile alla memoria-abitudine di Bergson; a questo proposito si ricorda che noi abbiamo preferito usare, con Candau, il termine *protomemoria* (cfr. § 1.1).

È l'egittologo Jan Assmann a sottolineare la validità e la feconda pertinenza di questo concetto nell'alveo degli studi sociali⁴². Nel suo lavoro sull'interazione tra il ricordo, l'identità e la formazione della tradizione egli presenta in primo luogo l'importanza che assume la *struttura connettiva* di ogni sistema culturale. Essa rappresenta quel legame interno a ogni organismo collettivo che opera lungo due dimensioni, quella sociale e quella temporale. Nel primo caso si tratta dell'appartenenza a un "universo simbolico" comune, fatto di comportamenti, esperienze, aspettative, norme e valori condivisi che rendono coeso il tessuto sociale sulla base dell'accesso collegiale a un'interpretazione generalmente accettata della realtà quotidiana. La seconda dimensione, invece, attiene al vincolo del presente con i ricordi e le pratiche del passato che rimangono attuali e vitali e che sono capaci di assicurare validi orientamenti per l'agire collettivo. Ci si riferisce, ovviamente, a una memoria sostanzialmente istituzionalizzata, che accoglie in sé in forma prioritaria i racconti mitici e storici e che consente l'edificazione di una forte identità sociale, di un vigoroso senso del "noi" a cui ogni singolo può fare riferimento. La struttura connettiva dipana la sua impalcatura lungo le direttrici della dialettica tra "ripetizione" e "attualizzazione": la prima è la principale caratteristica dei riti, i quali sono il contenitore sostanziale della trasmissione di senso sociale nel tempo, modelli fissi d'azione che vanno a costruire i lineamenti della cultura di un gruppo; la seconda rende possibile il continuo adattamento dei materiali della memoria alle contingenze storiche e alle cangianti esigenze sociali. Ed è proprio nel rapporto dinamico tra queste due istanze che si iscrive la strutturazione della memoria culturale.

Assmann, ovviamente, si occupa di un tipo di memoria che, per la grande quantità di elementi che incorpora, il modo in cui li gestisce, la sua durata, non può che essere esterna all'individuo, inquadrata – seguendo

⁴² Cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997.

Halbwachs – all'interno delle cornici socioculturali. Vi sono quattro tipi di memoria per così dire “esterna”, in cui rientra anche la memoria culturale con il suo potenziale di sintesi: la *memoria mimetica*, che indirizza l'agire e l'apprendimento del comportamento, attraverso la copia e la riproduzione di azioni, usanze ed abitudini; la *memoria delle cose*, che risiede in tutti quegli oggetti – dalla sedia alla casa, dall'auto alle strade, ecc. – dal valore funzionale o estetico, con cui ogni individuo alimenta la propria identità e che rimandano inevitabilmente al proprio vissuto; la *memoria comunicativa*, che attraverso il linguaggio e l'interazione comunicativa con gli altri, consente la definizione dell'identità, della coscienza e dei ricordi; infine la vera e propria *memoria culturale*. In questo caso, come già accennato, ci si riferisce alla trasmissione di un significato fondante inteso socialmente. Essa può sintetizzare in sé le altre dimensioni esterne della memoria. Le attività imitative possono infatti dar vita a forme rituali istituzionalizzate che diffondono significati culturali capaci di dare senso alla realtà, al di fuori dell'importanza concreta e funzionale della mimesi legata agli usi ed alle consuetudini. Allo stesso modo, gli oggetti possono divenire simboli di vario tipo (idoli, monumenti funebri, rappresentazioni di concetti, ecc.) che oltrepassano il valore d'uso per diventare vettori di senso condiviso e catalizzatori dell'identità collettiva. Ugualmente, la comunicazione, alla base dei ricordi e dell'agire intersoggettivo, si può codificare, conservare e tramandare in forme che consentano ai contenuti della memoria di perdurare e di edificare significati identitari molto forti e persistenti nel tempo. E in ciò, sistemi comunicativi come la scrittura hanno rappresentato, nel corso della storia, un fattore decisivo di mutamento sociale.

Assmann sostiene che i gruppi sociali, quelli almeno che intendono pianificare in qualche modo il loro durare nel tempo senza vivere “alla giornata”, devono fare *riferimento al passato* – recente, intermedio o lontano – e fare propria una solida *cultura del ricordo*. Devono cioè dotare

di senso parte del passato sociale, che viene strappato all'oblio in virtù di una serie di testimonianze dalla forma disparata e che deve distinguersi dal presente pur avendo un fecondo legame con esso. E, mentre la memoria comunicativa si riferisce a un passato recente che un individuo ricorda insieme ai suoi contemporanei, la memoria culturale si aggancia molto più spesso a un ricordo fondante, essenzialmente non biografico, che si oggettiva stabilmente in rituali, miti, opere estetiche, luoghi, e quant'altro. La memoria comunicativa è dunque fondamentalmente legata alla biografia o a un quadro generazionale; non ha una sua codificazione fortemente formalizzata, ma si basa spesso sulla quotidiana interazione intersoggettiva e sul ricordo vivo, diretto; dura non più di un centinaio di anni, racchiudendo insomma generazioni che coesistono in uno stesso momento; non ha bisogno di testimoni dotati dei crismi dell'ufficialità. La memoria culturale, che assimila in un certo senso la storia e il mito, si giova invece per lo più di storie delle origini o di eventi posti in un passato lontano, mitico, "assoluto" e pregno di incidenza simbolica stabile; è formalizzato e istituzionalizzato, come nel caso di cerimonie, feste o occasioni istituite del ricordo; assume forme oggettivate solide e ben codificate (attraverso danze, scritti, simboli precisi e artefatti vari); ha spesso bisogno di specialisti del ricordo.

5. Memoria comune e memoria pubblica

Fermandosi alle definizioni di memoria collettiva, sociale e culturale appena delineate si ha l'impressione che ci sia ancora qualcosa di quanto concerne il passato, i ricordi, le tracce, e le relative rappresentazioni sociali, che resta fuori dall'analisi teorica.

Esistono, invero, determinati ricordi che seppur possano essere considerati comuni, non danno vita a una memoria collettiva, in quanto non

sono stati sottoposti alla selezione, all'elaborazione, all'interpretazione e al vaglio del gruppo che li condivide in ragione dei propri interessi e del sistema di rilevanza attuali. In questo senso, tali ricordi non appartengono a nessuna comunità specifica, ma hanno un carattere, per così dire, “trasversale”, trattandosi di tutti quei ricordi che individui appartenenti a ceti, classi, categorie professionali e gruppi d'interesse anche molto diversi hanno in comune per il fatto di essere stati esposti ai medesimi messaggi medialità. Tali ricordi formano quella che viene definita una *memoria comune*⁴³, ovvero una memoria di carattere personale ma anche condivisa, laddove i principali canali attraverso i quali si determina questa comunanza sono i mass media. Ad esempio, ricordi che formano la memoria comune dell'attuale generazione dei trentenni italiani sono tanto *Goldrake* quanto *Fantozzi*, la vittoria dell'Italia ai campionati del mondo di calcio del 1982, *DeeJay Television* e i *Duran Duran*. Si tratta, dunque, di una memoria non legata all'identità di nessun gruppo o comunità particolari⁴⁴, una memoria che non è, per quanto sostenuto, una memoria collettiva, ma che può fungere a questa da serbatoio e che in questa può trasformarsi qualora intervenga l'attività interpretativa e di filtraggio di agenti sociali specifici.

Ma, allo stesso tempo, e in una certa misura, si tratta di una memoria abbastanza stabile, sedimentata, “viva”, perché viene costantemente attualizzata: i testi medialità infatti, essendo spesso autoreferenziali – ovvero attingendo a materiali appartenenti alla stessa produzione dei media, ad esempio attraverso le citazioni del proprio passato, i *revival*, il riproporre periodicamente trasmissioni degli anni addietro – rievocano di continuo i contenuti della memoria dei loro fruitori. Parallelamente, i nuovi contesti dell'esposizione ai messaggi medialità e le nuove esperienze di fruizione costruiscono anche quei quadri sociali che abbiamo spiegato essere di

⁴³ Ivi, p. 116-117.

⁴⁴ Fatta eccezione proprio per processi di identificazione generazionale, per i gruppi ristretti dei “fans” o degli “amatori” di questa o quella band musicale, tale o tal'altro personaggio mediale, genere televisivo, ecc.

fondamentale importanza per la conservazione e il richiamo dei ricordi. È così che anche la memoria comune diventa parte integrante della vita quotidiana, rappresentando una risorsa cui le persone possono riferirsi – e di fatto lo fanno – per la costruzione e il consolidamento delle loro identità.

Infine, un'altra nozione che ci sembra utile sia a livello analitico che sul piano dei possibili percorsi empirici in grado di dischiudere è quella di *memoria pubblica*⁴⁵. Essa è la memoria della sfera pubblica⁴⁶, ossia di quello spazio pubblico caratteristico delle moderne società democratiche all'interno del quale le convinzioni, le opinioni, le credenze e i principi dei cittadini a proposito di questioni di rilevanza collettiva si confrontano e si influenzano reciprocamente sulla base di argomentazioni razionali, in linea di principio, accessibili a tutti⁴⁷. La sfera pubblica, quindi “ospita” «discorsi che riguardano rappresentazioni del passato, nella misura in cui queste possono essere addotte per argomentare l'una o l'altra posizione dei partecipanti. È a questi ultimi discorsi che vorrei riservare il nome di *memoria pubblica*»⁴⁸.

Le funzioni che questa forma di memoria può assolvere sono almeno due: innanzitutto, essa fornisce una cornice all'interno della quale si confrontano le diverse memorie collettive coesistenti in una stessa società e che, al di là di quale sarà la versione predominante, permette il reciproco riconoscimento delle differenti e concomitanti narrazioni del passato. Inoltre, essa fornisce i criteri e i margini con i quali le varie rappresentazioni memoriali dei gruppi devono confrontarsi ed entro cui

⁴⁵ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, op. cit., pp. 120-124.

⁴⁶ A mio avviso la locuzione “memoria della sfera pubblica” è un po' ambigua: solo un individuo o un gruppo, e non uno “spazio sociale” – seppur fatto di interazioni di persone concrete – possiede una memoria, sia che con questa si designi un insieme di ricordi relativo ad eventi soggettivamente vissuti, che un insieme di rappresentazioni comuni di un certo passato. Sarebbe forse più opportuno parlare di memoria radicata *nella* sfera pubblica.

⁴⁷ Per questa definizione della *sfera pubblica* cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

⁴⁸ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, op. cit., p. 123.

devono collocarsi per poter essere considerate socialmente rilevanti, legittime e ammissibili.

Poiché la sfera pubblica nel corso della modernità è diventata sempre più una «sfera pubblica mediata»⁴⁹ e il costituirsi della memoria pubblica, di conseguenza, avviene sempre più per mezzo dei media che non attraverso le interazioni *face to face*, può essere opportuno coniugare i paradigmi elaborati all'interno della sociologia della memoria con alcuni di quelli provenienti dalla sociologia dei media e della comunicazione: in particolare l'analisi della *agenda-setting*⁵⁰ e il concetto di «spirale del silenzio»⁵¹ possono essere utilissimi per spiegare i processi di selezione e immissione o, al contrario, quelli di esclusione e di sottrazione di determinate rappresentazioni del passato nella, e dalla, sfera pubblica.

A proposito dell'*agenda-setting*, per fare un esempio, la recente sentenza (del 3 maggio 2005), con la quale la seconda sezione penale della Corte di Cassazione ha confermato l'assoluzione ai tre imputati per la strage provocata dalla bomba che esplose all'interno della Banca Nazionale dell'Agricoltura di piazza Fontana il 12 dicembre del 1969, è stata ampiamente ripresa e diffusa dalla stampa nazionale. Inoltre, in tale occasione, come riportato ancora dalla stampa, i famigliari delle vittime – insieme ad altre associazioni – hanno deciso di organizzare un presidio e un corteo «per mantenere viva la sensibilità di tutti i cittadini che hanno manifestato sdegno contro la sentenza della Cassazione»⁵². In questo caso, dunque, l'attenzione mediale verso tale fatto – oltre che forgiare la memoria di quanti non c'erano e non sanno, e ravvivare quella di chi già sapeva dell'accaduto – ha contribuito a diffondere la notizia della manifestazione organizzata dai familiari (dando quindi, a chiunque l'avesse letta, anche la possibilità di parteciparvi), cioè di un processo attivo di costruzione sociale

⁴⁹ Cfr. J. B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna, 1998.

⁵⁰ Cfr. M. E. McCombs – D. L. Shaw, *La funzione di agenda-setting dei mass media*, in S. Bentivegna (a cura di), *Mediare la realtà*, Franco Angeli, Milano, 1994.

⁵¹ Cfr. E. Noelle-Neumann, *La spirale del silenzio*, Meltemi, Roma, 2002.

⁵² «La Repubblica», 6 maggio 2005.

della memoria pubblica. L'agenda mediatica, dunque, ha contribuito al farsi della memoria collettiva all'interno della sfera pubblica facendo, contemporaneamente, metamemoria.

6. Memoria e identità

Giunti a questo punto, ricordando quanto più sopra affermato a proposito dell'essenza necessaria e indissolubile del legame tra memoria e identità, non possiamo esimerci, seppur, nell'economia del presente lavoro, attraverso uno sguardo estremamente generale, dall'esplicitare in cosa consista questa relazione e in che modo si esplichino i rapporti tra le due entità.

Se, come avviene con una certa convergenza tra i vari studiosi nell'ambito delle scienze sociali⁵³, si accetta il fatto che l'identità può essere analiticamente scomposta in alcune fondamentali dimensioni costitutive, tra cui è fondamentale – almeno all'interno del presente lavoro – quella temporale, possiamo affermare che in relazione a questa la compenetrazione tra memoria e identità diviene subito palese e si esplica nel modo seguente: la memoria fornisce a ogni individuo – nell'unitarietà di una biografia ricomposta attraverso una narrazione di sé, un «racconto d'identità»⁵⁴, una «totalizzazione esistenziale»⁵⁵ – un quadro interpretativo all'interno del quale assumono armonia e linearità gli eventi del passato, del presente e anche del futuro.

In altre parole, la memoria è ciò che consente la costruzione e il mantenimento di un'identità nel tempo a dispetto dei continui e incessanti cambiamenti che in esso si susseguono e che fanno sì che gli individui

⁵³ Per un quadro aggiornato ed esaustivo, cfr. G. Pecchinenda, *Dell'identità*, Ipermedium libri, Napoli, 1999.

⁵⁴ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma, 1996.

⁵⁵ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., pp. 85-97.

cambino costantemente: in questo senso l'identità sarebbe la percezione che un soggetto ha di essere sempre lo stesso, o meglio identico a se stesso, avendo la certezza che colui che agisce oggi è lo stesso individuo che era ieri e che sarà anche domani⁵⁶. Una continuità che è soltanto il frutto di una “finzione” della nostra mente, il prodotto dell'integrazione mentale in un insieme temporale di punti altrimenti disgiunti. Più precisamente, è la nostra memoria, la sua funzione “adesiva”, che rende possibile questa integrazione, dandoci l'illusione della continuità. «Le diverse strategie della memoria che usiamo per facilitare l'illusione della continuità storica implicano l'atto mentale di “gettare un ponte”. Come classico artificio per l'integrazione di spazi non contigui, il ponte è una metafora perfetta dello sforzo mnemonico per integrare le manifestazioni temporali non contigue di ciò che noi consideriamo “la stessa” entità (persona, organizzazione, nazione)»⁵⁷. Nelle parole di Kant, la facoltà rimemorativa e quella di previsione servono «a legare in una esperienza coerente ciò che non è *più* con ciò che *non è ancora* per mezzo di ciò che è *presente*»⁵⁸. La memoria, questa particolare forma che racchiude il senso della durata e della continuità, fornisce stabilità, permanenza e coerenza all'identità: «Centrata sull'autocoscienza, la memoria pone l'identità come integrazione del sé»⁵⁹.

Dunque, la memoria è decisiva per il nostro senso d'identità poiché ricordare il passato ci permette di confermare ciò che siamo: quello che “io sono” si fonda su, e deriva sempre da, quello che “io sono stato”, ragion per cui «in un certo senso un individuo non *ha* una storia, ma *è* una storia»⁶⁰. Una storia che però – è importante sottolinearlo – non è sempre uguale, ma

⁵⁶ Tralasciamo il fatto che, in questa accezione, il termine “identità” è improprio: infatti, se esso designa la totale coincidenza e uguaglianza di due oggetti in ogni momento, come può esserci identità tra due stati presi in momenti diversi della biografia di uno stesso individuo, se questi è per definizione qualcosa in incessante divenire, cambiando di continuo sia fisicamente che nei suoi stati mentali? È chiaro quindi che l'identità è da intendersi come percepita, ovvero come identità della coscienza, la quale è possibile proprio grazie alla memoria.

⁵⁷ E. Zerubavel, *Mappe del tempo*, op. cit., p. 71.

⁵⁸ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, I parte, I, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 34.

⁵⁹ D. Jodelet, *Memorie che si evolvono*, in AA.VV., *memoria e integrazione*, Argo, Lecce, 1994, p. 61.

⁶⁰ G. Pecchinenda, *Dell'identità*, op. cit., p. 176.

assume, ogni volta che viene narrata e riattualizzata, una fisionomia, una coloritura emotiva e dei significati diversi che cambiano fortemente in quanto, richiamando ancora una volta Halbwachs, vengono influenzati dal contesto, dalle situazioni e dalle contingenti esigenze del presente; ciò che si è nel momento dell'evocazione provoca una retroazione sulla scelta degli elementi del passato e sul senso ad essi attribuito, in un intreccio continuo del piano individuale con quello collettivo. Di conseguenza, «il passato può cambiare nei suoi *effetti* sul presente, e può venir mutato *soggettivamente*, cioè nel nostro modo di pensarci e di utilizzarne l'esperienza per il futuro»⁶¹. Ciò vuol dire che quanto si narra del passato non corrisponde mai esattamente a ciò che si sta rievocando: «Il lavoro della memoria è dunque una maieutica dell'identità, sempre rinnovata a ogni narrazione»⁶².

È per questo che si dice che l'identità è sì fatta di memoria⁶³, ma anche di oblio, il quale, lungi dall'essere un difetto, una carenza delle facoltà mnemoniche umane, ne costituisce un indispensabile contraltare, la funzione che consente l'opera di selezione, di discernimento di quanto è necessario conservare nel campo del memorabile e quanto, invece, va abbandonato al fine di costruire e preservare la stabilità dell'identità – ancora una volta individuale e collettiva. Infatti, anche se la memoria è l'identità in atto, essa può anche minacciare, finanche danneggiare il sentimento d'identità, come nel caso di ricordi di eventi traumatici o, più semplicemente, di ricordi che potrebbero mettere in discussione l'immagine attuale che ci si è fatta di sé.

Inoltre, proprio come un individuo senza memoria sarebbe ugualmente mancante di identità – come dimostrano i casi di perdita della memoria – allo stesso modo un individuo senza oblii, cioè in grado di ritenere ogni

⁶¹ G. Jervis, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 64.

⁶² J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 95.

⁶³ «Ogni coscienza di identità è, del resto, intrinsecamente “voltata all'indietro”, cioè verso il tempo, lungo o breve, che è appena trascorso. Ogni forma di autocoscienza, ogni riflessione su noi stessi, è riflessione non già “nell'attimo presente”, ma subito verso il tempo trascorso: è riflessione su chi *siamo stati*, magari fino a un minuto, a un attimo fa» (Ivi, p. 106).

aspetto di tutte le sue esperienze, di tutti i suoi atti o stati di coscienza non disporrebbe del materiale necessario alla costruzione della sua identità. Tutti gli eventi, tutti i ricordi sarebbero sempre e simultaneamente presenti, tutti egualmente significativi e sullo stesso piano, quindi insignificanti per l'identità. Senza una selezione, infatti, non avremmo a disposizione quell'insieme di esperienze particolarmente e soggettivamente dotato di senso identificandoci con il quale soltanto possiamo dar forma e consistenza alle nostre identità, le quali, altrimenti, sarebbero un coacervo di dati indistinti e indistinguibili, di elementi puramente accidentali senza quella interconnessione personalmente rilevante che sola, come abbiamo appena visto, costituisce e nutre l'identità⁶⁴.

Due straordinarie esemplificazioni di questi discorsi ci vengono fornite dai differenti lavori di Oliver Sacks e Jorge Luis Borges: il primo, in uno dei suoi più noti lavori, descrive le traversie di un marinaio, il quale, avendo una memoria incapace di protendersi all'indietro oltre un numero limitato di anni, vive «affondato in un momento continuamente mutevole, vuoto di senso», quindi senza un passato e per ciò stesso senza identità⁶⁵. Inoltre, la perdita di memoria è sempre anche una perdita d'identità perché un soggetto senza memoria è un soggetto che vive unicamente nell'istante, perdendo così le sue capacità concettuali e cognitive, le quali sono necessarie alla coscienza e alla conoscenza di sé.

Esattamente opposta e ancor più singolare è la condizione di Ireneo Funes, il personaggio partorito dalla fervida immaginazione dello scrittore argentino: la memoria di quest'uomo non aveva confini, non solo in quanto a estensione, ma anche in quanto a durata della ritenzione. Ireneo viveva in un presente tanto ricco e preciso da essere quasi insopportabile dato che

⁶⁴ Casi simili – impensabili in condizioni normali, ma esistenti in situazioni patologiche – sono stati efficacemente documentati dalle ricerche neuro-psicologiche di Aleksandr Lurija. In particolare, cfr. A. Lurija, *Un mondo perduto e ritrovato*, Editori Riuniti, Roma, 2001; Id., *Un piccolo libro, una grande memoria*, Editori Riuniti, Roma, 1991; Id., *Viaggio nella mente di un uomo che non dimenticava nulla*, Armando, Roma, 2004.

⁶⁵ O. W. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano, 2001.

ogni cosa, dalla più importante a quella più banale, si imponeva e imprimeva nitidamente nella sua coscienza. «Noi, in un'occhiata, percepiamo: tre bicchieri su una tavola. Funes: tutti i tralci, i grappoli e gli acini d'una pergola. Sapeva le forme delle nubi australi dell'alba del 30 aprile 1882, e poteva confrontarle, nel ricordo, con la copertina marmorizzata d'un libro che aveva visto una sola volta, o con le spume che sollevò un remo, nel Rio Negro, la vigilia della battaglia di Quebracho. [...] Due o tre volte aveva ricostruito una giornata intera; non aveva mai esitato, ma ogni ricostruzione aveva chiesto un'intera giornata». Di conseguenza era quasi del tutto incapace di pensare e di avere idee generali o astratte: «Non solo gli era difficile comprendere come il simbolo generico “cane” potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensione e per forma; ma anche l'infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte)»⁶⁶. Intrappolato nella stessa grandiosità dell'archivio che era la sua memoria, Ireneo Funes viveva anche una peculiare forma di solitudine poiché percepiva il mondo in una maniera inaccessibile a chiunque altro.

A questo punto, sarà meglio chiarire il fatto che il termine “memoria” viene usato per designare indistintamente due concetti ben diversi tra loro, quello di memoria come archivio o deposito (*mneme*) e quello di reminiscenza intesa come riflessione, rievocazione e rielaborazione del passato (*anamnesis*). L'esistenza di un archivio – soprattutto se in forme esteriorizzate e oggettivate attraverso mezzi e supporti tecnologici – non è affatto condizione sufficiente all'appropriazione di un'identità; è piuttosto l'*anamnesis* a svolgere un ruolo decisivo per la costruzione del sé. Nonostante le enormi potenzialità di conservazione del passato offerte oggi dalle tante innovazioni tecnologiche, molti studiosi concordano nel sostenere la grande rilevanza di queste ultime per la *mneme* e la quasi totale

⁶⁶ J. L. Borges, *Finzioni*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 97-106.

ininfluenza per l'*anamnesis* e, «laddove acquistano significato, lo fanno nella tendenza opposta a quella che comunemente si crede: esse fanno cioè ridurre, e non aumentare, le capacità di *anamnesis*»⁶⁷. I supporti tecnici finiscono spesso per lasciare la ricerca identitaria inappagata⁶⁸.

Infine, crediamo che giovi ribadire e sottolineare quanto già, almeno implicitamente, si è sostenuto, cioè che probabilmente è sbagliato pensare la memoria e l'identità come due fenomeni distinti, l'uno preesistente all'altro, dal momento che: «Anche se ontogeneticamente e filogeneticamente la memoria viene necessariamente prima rispetto all'identità – quest'ultima non è che una rappresentazione o al massimo uno stato acquisito, l'altra è una facoltà presente fin dalla nascita e dall'apparizione della specie umana – diventa difficile accordare la preminenza all'una o all'altra non appena consideriamo l'uomo in società. Infatti, memoria e identità si compenetrano. Indissociabili, esse si rafforzano reciprocamente, dal momento del loro emergere fino alla loro ineluttabile dissoluzione. Non c'è ricerca identitaria senza memoria e, inversamente, la ricerca memoriale è sempre accompagnata da un sentimento d'identità almeno individuale»⁶⁹. Ciò vuol dire che la memoria può essere attivata da un bisogno o da una esplicita ricerca di costruirsi un'identità, il che può portare a riesumare tutto quanto del passato può essere utile alla causa, come è successo, ad esempio, nel caso della costruzione dell'identità ebraica⁷⁰. Se la memoria “genera” l'identità, questa, a sua volta, predispone i soggetti a determinate scelte memoriali che faranno incorporare nel loro patrimonio nuovi aspetti del passato. Il

⁶⁷ G. Pecchinenda, *Dell'identità*, op. cit., p. 188. Tale preoccupazione, in realtà, era già stata espressa da Platone nel *Fedro* a proposito dell'invenzione della scrittura alfabetica, la quale avrebbe condotto a un indebolimento della facoltà di memoria data la disponibilità di segni “esterni”, quindi “estranei”, ai quali affidare il richiamo del passato.

⁶⁸ A tal proposito, un altro esempio di matrice artistico-letteraria lo ritroviamo in Samuel Beckett, *L'ultimo nastro di Krapp*, Einaudi, Torino, 1961.

⁶⁹ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., pp. 20-1.

⁷⁰ Cfr. R. Azria, *Réidentification communautaire du judaïsme*, in G. Davie – D. Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996.

rapporto tra memoria e identità dunque non risulta pensabile in termini cronologici, bensì di un unico movimento dialettico.

CAPITOLO SECONDO

LA COSTRUZIONE SOCIALE DELLA MEMORIA

Una volta varcata la soglia che divide l'individuale dal collettivo non si può che parlare di memoria secondo un approccio che consideri questa come una costruzione sociale: la memoria collettiva, infatti, non è una facoltà – come quella individuale di richiamo e rievocazione – in quanto, anche se la società può essere metaforicamente pensata come un corpo unico, essa non può possedere quella facoltà che è invece una peculiarità dei suoi elementi presi singolarmente; né tanto meno la memoria collettiva può essere ridotta alla mera somma dei ricordi personali.

Pertanto, come già detto nel capitolo precedente, la memoria collettiva va intesa come una rappresentazione piena di senso identitario che un gruppo, una comunità, una società si fanno di un certo passato comune. E conta relativamente che tale passato sia autentico, oggettivamente documentabile o rievocato con fedeltà rispetto al fatto storico; ciò che è più sostanziale per l'identità, per il presente e i progetti di un gruppo è che tutto quanto si sceglie di commemorare sia dotato del carattere dell'esemplarità, cioè della capacità di insegnare e di ispirare, di nutrire di senso e dotare di coerenza la realtà attuale del gruppo stesso. Ovviamente la memoria collettiva «presuppone una certa conoscenza del passato, senza la quale gli atti di commemorazione resterebbero vuoti e gli sforzi di trasmissione svuotati di senso. Ma si suppone anche che al di là della costituzione di un sapere teorico, è necessario trarne delle “lezioni” di storia»⁷¹.

⁷¹ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 82.

Parlando di costruzione sociale della memoria, dunque, intendo richiamare molto da vicino il noto approccio utilizzato da Peter Berger e Thomas Luckmann per analizzare e descrivere il processo dialettico attraverso il quale i membri di una società costruiscono – per poi riappropriarsene – la realtà sociale nella quale essi vivono⁷². In quanto parte di tale realtà, anche la memoria – oggetto di un’opera di costruzione sociale che si basa su esteriorizzazione e oggettivazione – ben si presta ad essere interpretata nei termini del suddetto approccio di impostazione fenomenologica e, quindi, come un processo, un oggetto in continuo divenire, piuttosto che come un’entità reificata e acquisita una volta per tutte.

1. Esteriorizzazione e oggettivazione della memoria

Come detto, il processo di esteriorizzazione dell’uomo riguarda la totalità della sua esistenza, coinvolge completamente il suo stesso essere nel mondo. Per alcune precise caratteristiche antropologiche che non ritengo opportuno qui esaminare o esplicitare⁷³, l’essere umano “si riversa” nel mondo allo scopo di crearsi un ambiente adatto alla sua vita. Tale riversamento, in atto fin dall’apparizione della specie umana⁷⁴, si manifesta semplicemente attraverso l’attività fisica e mentale degli uomini. È questo, in estrema sintesi, il processo al quale diamo il nome di esteriorizzazione.

⁷² P. Berger – T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

⁷³ Per queste si rimanda, tra le altre, alle teorie di H. Plessner e A. Gehlen riportate in P. Berger – T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, op. cit., pp. 73-82, ma anche a quella di L. Bolk cit. in A. Cavicchia Scalamonti – G. Pecchinenda, *Sociologia della comunicazione. Media e processi culturali*, Ipermedium libri, Napoli, 2001, pp. 21-22.

⁷⁴ «L’esteriorizzazione è una necessità antropologica. L’uomo, da come lo conosciamo empiricamente, non può essere concepito prescindendo dall’incessante riversamento di se stesso nel mondo in cui si trova; non può venire inteso come essere ripiegato su se stesso, chiuso in una qualche sfera di interiorità, e che poi cominci a esprimersi nel mondo che lo circonda. L’essere umano si esteriorizza nella sua essenza e *fin dall’inizio*. Questo fondamentale fatto antropologico ha molto probabilmente le sue radici nella costituzione biologica dell’uomo», P. Berger, *La sacra volta*, SugarCo, Milano, 1984, p. 15 (corsivo mio).

Ed è in virtù di tale processo che gli uomini hanno iniziato fin dalla loro origine a lasciare tracce, reperti di se stessi, quindi non memorie di fatti o eventi specifici, bensì segni della loro stessa presenza e del loro passaggio nel mondo. Presumibilmente solo in un secondo momento essi si sono posti il problema della conservazione e della trasmissione del patrimonio culturale.

Ma la memoria si esteriorizza anche in un senso ulteriore: essendo la memoria collettiva una rappresentazione, allora essa verrà costruita attraverso un'agire comunicativo che la pone al di fuori di coloro che ne sono i portatori individuali. Così come anche a livello individuale, ogniquale volta rievochiamo un certo ricordo, non facciamo altro che narrarlo – a noi stessi o agli altri – ponendolo, in questo modo, fuori dalla nostra sola coscienza. Ancora una volta lo avremo esteriorizzato.

Non appena abbandoniamo il campo della narrazione, del racconto orale, dobbiamo constatare che la memoria ha sempre la tendenza a depositarsi in oggetti, in artefatti, che, per ciò stesso, divengono pregni di “potere mnestico” (la *memoria delle cose* di Assmann), nel senso che possono essi stessi attivare i processi memoriali e fornire quel senso di continuità biografica di cui l'identità necessita, in virtù della loro propria funzione che è, appunto, quella di coadiuvare e rinforzare le facoltà mnemoniche propriamente umane. Da un lato, dunque, tali artefatti servono a trasmettere una memoria, ma dall'altro, più profondamente, essi fanno sì che un gruppo continui a credere in un'origine e un destino comuni, fortificandone e perpetuandone così la coscienza identitaria.

Tra tutte le estensioni della memoria umana, tutti gli strumenti e i mezzi per l'archiviazione di cui gli uomini si sono storicamente dotati, il ruolo più importante va assegnato alla scrittura; è con essa che, verosimilmente, la preoccupazione della conservazione di tracce, segni, del patrimonio sociale e culturale – dunque della memoria nella sua accezione più ampia – si è fatta esplicita e la condivisione e la trasmissione efficaci: «Fatta eccezione

per le piccole comunità nelle quali la trasmissione orale è sufficiente a impregnare l'individuo della sua tradizione culturale, e se non consideriamo i molteplici processi protomemoriali che fanno a meno della scrittura in tutte le società, la scrittura – e più ancora la stampa – ha senza dubbio permesso una determinata socializzazione della memoria, offrendo la possibilità di immagazzinare le informazioni il cui carattere fisso può farne dei referenti collettivi più facilmente della trasmissione orale. Con i grandi testi, i principi considerati intelligibili del mondo sociale diventano disponibili non solamente per la popolazione istruita ma anche per tutti coloro che hanno la possibilità di ascoltarli nel corso di racconti, prediche, sermoni, mercuriali, esortazioni di ogni natura che si nutrono di testi fondatori. Il fatto che solamente le religioni del Libro siano veramente delle religioni del proselitismo è un altro segno della potenza memoriale della scrittura»⁷⁵.

Qui l'esteriorizzazione si intreccia con il discorso dell'oggettivazione della memoria, ossia del sedimentarsi da parte di quest'ultima in oggetti, pratiche, finanche istituzioni, che trascendono sia i limiti (spaziali e temporali, relativi, cioè, alla quantità e alla permanenza dei ricordi soggettivi), sia il senso e il significato delle memorie individuali. Nel caso della scrittura – come di ogni altra “protesi” della memoria – il problema della durata della conservazione è legato unicamente a quello della durata fisica del supporto materiale sul quale sono stati registrati i segni.

Ma, come detto, la memoria può rappresentare la continuità, la permanenza significativa del passato nel presente solo se quel passato viene sottoposto ad un'opera incessante di ricostruzione e di riattualizzazione che prenda le mosse dagli interessi del presente. Ciò vuol dire che le persone non possono mai rivivere fedelmente il loro passato, ma solo ricomporlo (*recomposer*) avvalendosi dei riferimenti rappresentati dagli altri e dal mondo sociale presente. Anche se il lavoro di ricomposizione necessita di

⁷⁵ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 131.

appigli oggettivi, questi non vanno ricercati tanto nella presunta “alta fedeltà” delle attuali tecnologie della memoria, quanto piuttosto collocandosi in un universo che è oggettivo in senso durkheimiano, oggettivo in quanto sociale, fatto cioè di prodotti sociali nei quali si è sedimentato un certo passato e di altri individui con i loro propri ricordi e le loro rappresentazioni; tutto ciò funge da «struttura di plausibilità»⁷⁶ per la memoria del singolo soggetto. Proprio l’importanza del ruolo giocato dal confronto con gli altri e dalle relazioni sociali è esattamente quanto mi induce ad affermare l’utilità di indagare i processi di costruzione della memoria anche, se non soprattutto, in quanto processi comunicativi.

Detto ciò, è chiaro che la funzione precipua della memoria non è quella di registrare e conservare asetticamente il passato, ma di farlo interagire in maniera dialettica con il presente al fine di conferire senso e intelligibilità a quest’ultimo e robustezza alle identità singole e collettive. Quanto sopravvive del passato, dunque, è soltanto ciò che è in grado di fornire sostentamento al presente; tutto il resto è destinato a cadere nell’oblio, almeno fino a quando una nuova e attuale esigenza non stimoli una ricerca memoriale in grado di riportare a galla il rimosso. «Più che le tracce del passato, la memoria sembra così, quasi paradossalmente, manifestare quelle, mascherate e proiettate su contenuti non più attuali, del presente»⁷⁷. «Né, inoltre, sembra sia importante la verità del ricordo quanto soprattutto il *sentimento di realtà* che il ricordo suscita, e che è poi il punto di partenza di tutti gli atti di memoria. Un sentimento che nasce solo quando il tempo, lo

⁷⁶ Tale espressione è usata proprio da Berger e Luckmann per indicare tutti quegli elementi (le *routines*, le persone importanti, il “coro”, la conversazione) che concorrono a far sì che nella coscienza soggettiva l’intera realtà sociale mantenga un carattere oggettivo, auto-evidente, a-problematico: «La struttura di plausibilità è anche la base sociale per quella particolare sospensione del dubbio senza la quale la definizione della realtà in questione non può essere mantenuta nella coscienza» (Id., *La realtà come costruzione sociale*, op. cit., p. 212). Nel caso della memoria, allo stesso modo, essa può essere efficacemente utilizzata per designare l’insieme dei quadri sociali che, da un lato, permettono la ricostruzione del passato e, dall’altro, impediscono che tale processo di ricostruzione assuma un carattere del tutto arbitrario.

⁷⁷ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, op. cit., p. 52.

spazio, l'ordine degli avvenimenti, riconosciuti e fissati dagli uomini, ci si impongono»⁷⁸.

Questa concezione del passato che Assmann definisce “sociocostruttivista” avvicina la teoria della costruzione sociale della realtà ad alcune delle tesi sostenute da Halbwachs che abbiamo discusso nel corso del primo capitolo: «Ciò che P. L. Berger e T. Luckmann hanno mostrato essere valido per la realtà nel suo insieme, Halbwachs lo aveva asserito quarant'anni prima in relazione al passato: si tratta di una costruzione sociale la cui composizione risulta dal bisogno di senso e dai quadri di riferimento del presente. Il passato non si fissa naturalmente, ma è una costruzione culturale»⁷⁹.

1.1. L'arbitrarietà delle ricostruzioni

Per quanto suggestiva e precisa, la teoria della ricomposizione del passato raggiunge il massimo della sua forza esplicativa se viene corretta e completata con l'esposizione dei suoi limiti. In altri termini, una volta definito il passato come una produzione sociale, bisogna chiedersi se le ricostruzioni che ne vengono fatte siano totalmente arbitrarie e possano prescindere dalla materia alla quale si riferiscono o se intervenga qualcosa – che siano le caratteristiche stesse di quel passato o altri elementi sociali che partecipano del processo di costruzione – in grado di ridurre, all'interno di un insieme in una certa misura comunque ampio, i gradi di libertà del sistema entro cui le ricostruzioni si realizzano. In poche parole, ricostruire il passato significa reinventarlo in piena autonomia e sovranità sui suoi contenuti? Vuol dire poterlo manipolare senza vincoli a seconda delle esigenze presenti del gruppo che ne dispone? Oppure non tutte le versioni del passato sono ugualmente ammissibili e legittime? Esistono, cioè, degli

⁷⁸ A. Cavicchia Scalamonti, *Maurice Halbwachs e la sociologia della memoria*, in M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, op. cit., p. VIII.

⁷⁹ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997, p. 22.

argini alla radicale “invenzione del passato”, ed eventualmente chi o che cosa assolve questa funzione?

La gran parte dei lavori sociologici che negli ultimi due decenni si è concentrata sullo studio della memoria e dei cerimoniali commemorativi – sia per quanto riguarda la produzione teorica, sia sul versante della ricerca empirica – propende pressoché all’unanimità, seppur attraverso definizioni diverse, per la seconda tesi, cioè quella che asserisce l’impossibilità che le ricostruzioni e le rappresentazioni del passato possano essere totalmente arbitrarie⁸⁰.

Innanzitutto, va posta in evidenza la presenza imprescindibile di un’attività di selezione preliminare a ogni processo di ricostruzione. Come sostiene Ricoeur, «è, più precisamente, la funzione selettiva del racconto che offre alla manipolazione l’occasione e i mezzi di una astuta strategia che consiste di primo acchito tanto in una strategia dell’oblio quanto della rimemorazione»⁸¹. Inoltre, essendo impossibile – oltre che improduttivo o addirittura paralizzante – recuperare e ritenere tutti gli accadimenti del tempo trascorso, ciascun processo mnestico necessita di un lavoro di discernimento tra gli elementi significativi e quelli irrilevanti che la memoria storica e sociale di un gruppo mette a disposizione di questo; tale lavoro è sempre legato ai bisogni presenti del gruppo, i quali sono spesso connessi alla ricerca e alla corroborazione dell’identità o alla riattualizzazione di eventi dotati di un carattere esemplare. Per di più, già l’opera di selezione non è totalmente arbitraria: «Gli eventi selezionati per la commemorazione devono possedere una loro qualche significatività fattuale, che li qualifichi per gli scopi della commemorazione stessa»⁸².

⁸⁰ Mi limito a fornire solo qualche riferimento all’interno di una letteratura che, sia in campo nazionale che internazionale, è ormai molto vasta: A. Cavalli (1997); P. Connerton (1999); E. J. Hobsbawm e T. Ranger (1987); D. Lowenthal (1985); D. Middleton e D. Edwards (1990); K. E. Müller e J. Rüsen (1997); E. A. Shils (1981); A. L. Tota (2001); B. Zelizer (1995).

⁸¹ P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 103.

⁸² B. Schwartz, *The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory*, cit. in P. Jedlowski, *memoria, esperienza e modernità*, op. cit., p. 53.

Per quanto riguarda, invece, il vero e proprio lavoro di ricomposizione, di reinterpretazione e di comunicazione del passato, i limiti più cogenti alla costruzione sociale delle memorie collettive risiedono proprio nella molteplicità di queste ultime. Nei casi di situazioni passate e avvenimenti particolarmente controversi perché caratterizzati da tinte fortemente drammatiche e tragiche – di cui, purtroppo, è ricca la storia, anche recente, dell'umanità e del nostro paese – si sollevano sempre una pluralità di versioni conflittuali (quanto meno, esse sono due: quella delle “vittime” e quella dei “carnefici”) che competono nell'arena pubblica allo scopo di conseguire i titoli di legittimità e “ufficialità”. Sono dunque la concorrenza, l'articolazione e la reciproca opposizione di diverse, e talvolta antitetiche, rappresentazioni del passato che limitano l'arbitrarietà delle ricostruzioni. L'interazione, la negoziazione e lo scontro tra memorie individuali, collettive, sociali e “istituzionali” fanno sì che non tutti i passati teoricamente possibili si traducano in narrazioni effettive.

In questo senso, restando ancora nell'ambito delle stragi e dei crimini, l'iter processuale e le relative sentenze possono rappresentare elementi di grande rilevanza; possono, cioè, contribuire a sgombrare il campo da versioni imperniate su fatti smentiti proprio nel corso delle vicende giudiziarie. Ad esempio, Anna Lisa Tota fa notare come nel caso della strage della stazione di Bologna del 1980, in seguito a una serie di sentenze della magistratura, nessuno abbia più cercato di far passare per plausibile l'ipotesi dello scoppio di una caldaia. «Da questo punto di vista, l'iter processuale di questa strage ha definito la struttura di plausibilità entro cui le memorie individuali e collettive dell'esatta sequenza e definizione dell'evento (esplosione di una bomba nella sala d'aspetto della stazione) dovevano articolarsi. Si potrebbe dire che la progressiva definizione dell'iter processuale ha comportato una delimitazione sempre più netta dei gradi di libertà entro cui questa memoria doveva articolarsi. [...] Il reciproco articolarsi di memorie individuali, collettive e sociali permette di cogliere,

anche nel caso di Bologna, il fatto che non tutte le versioni del passato sono possibili. Verrebbero meno altrimenti le categorie analitiche per distinguere le contraffazioni del passato dalle diverse rappresentazioni che competono nell'arena pubblica per essere legittimate»⁸³.

Le vicende della strage del treno 904 presentano un caso del tutto analogo: la sentenza di primo grado ha screditato del tutto l'ipotesi, che inizialmente aveva circolato, secondo cui la strage fu causata dall'esplosione di fuochi d'artificio trasportati da un passeggero (tra l'altro, egli stesso rimasto vittima dell'attentato). Le perizie disposte d'ufficio, infatti, escludono categoricamente tale evenienza:

“Ci sarebbero voluti dei quintali di fuochi d'artificio esplosi tutti contemporaneamente” (dep. Cabrino, perito di ufficio, all'udienza del 14.1.89)!! E si tralasciano, per brevità, altri rilievi di natura tecnica sulla diversa composizione dei fuochi d'artificio, sul conseguente diverso scenario che avrebbe lasciato la loro esplosione, sulle differenti caratteristiche di questa, sui residui che avrebbero dovuto rinvenirsi e che non sono stati trovati, e via dicendo» (dalla sentenza della Corte d'Assise di I grado di Firenze, 25/2/1989).

È possibile concepire il passato, dunque, come un “luogo della memoria” all'interno del quale e sul quale proliferano processi di negoziazione tra diversi gruppi, attori e istituzioni, le cui complesse dinamiche forniscono una chiave interpretativa privilegiata per l'analisi della costruzione sociale della memoria collettiva. È chiaro che tale negoziazione è dotata di un innegabile carattere comunicativo: negoziare, invero, vuol dire interagire e l'interazione si esplica attraverso la comunicazione, la quale assume, di volta in volta, le forme esplicite della narrazione linguistica o quelle simboliche proprie degli oggetti, degli artefatti, in cui il passato si oggettiva. In particolare, poiché il palcoscenico sul quale avviene tutto ciò è l'arena pubblica, altre categorie analitiche adatte allo studio di questo fenomeno sembrano essere proprio quelle della

⁸³ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 26.

comunicazione pubblica. Ma è bene sottolineare come non vi sia nulla di ovvio o di scontato in questa posizione: non sono molti, infatti, gli studi che adottano un simile approccio e quando invece ciò accade, non sembra comunque che essi lascino trasparire un'esplicita consapevolezza – né teorica, né empirica – di tale problematica. Nei casi migliori essa resta sullo sfondo e l'analisi finisce comunque per orientarsi più verso i concetti propri della sociologia dei processi culturali che verso i paradigmi della sociologia della comunicazione⁸⁴.

In realtà, la pura e semplice esistenza, in una certa società, di versioni, interpretazioni e tracce distinte e alternative di uno stesso passato è niente affatto una condizione sufficiente a scongiurare l'insorgere e l'imporsi di ricostruzioni arbitrarie. Un fattore in grado di esercitare un'influenza decisiva in questi processi è il potere che hanno determinati gruppi sociali di imporre la propria versione del passato in relazione ai loro precisi interessi – quali, di solito, la legittimazione dell'autorità e delle fondamenta su cui questa è stata edificata, la conferma dell'identità e, in definitiva, la conservazione del potere stesso. Un potere che può essere quello mediale delle odierne società della comunicazione, quello di influenza sull'azione della magistratura e, nei casi più estremi, quello tipico dei vertici dominanti negli stati totalitari che consente di screditare, alterare o cancellare del tutto le tracce non in linea con le posizioni "ufficiali", di riscrivere completamente il passato e finanche di mettere a tacere ed eliminare fisicamente individui o gruppi di opposizione.

1.2. I meccanismi della ricostruzione

Sul versante dell'azione istituzionale, quando le rappresentazioni del passato hanno come scopo l'annullamento del ricordo di eventi scomodi o

⁸⁴ Cfr., ad esempio, R. Wagner-Pacifici – B. Schwartz, *Il Vietnam Veterans Memorial: la commemorazione di un passato difficile*, in A. L. Tota (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 109-148.

semplicemente imbarazzanti, è possibile notare empiricamente l'utilizzo di precise ed efficaci strategie da parte dei poteri (politici, sociali e religiosi) interessati – quelle che Kattan ha definito «meccanismi di ricostruzione del passato»⁸⁵. Questi si sono storicamente rivelati molto più validi dei vari tentativi fatti da certi stati di imporre ai loro cittadini un “dovere d’oblio”: una storia ricomposta è ben più capace di offrire una memoria pacificata di quanto non lo sia l’esortazione a cancellare il ricordo con dei colpi di spugna; infatti, paradossalmente, la prescrizione dell’oblio funziona da rinforzo per il ricordo: «In effetti, lo sforzo dell’oblio continua a concentrare la coscienza sull’avvenimento da dimenticare, quindi, a mantenerne il ricordo. Ricordando che bisogna dimenticare, si ricorda nello stesso tempo l’avvenimento da cancellare dalla memoria. La ricerca dell’oblio solidifica in verità il ricordo doloroso. Essa funziona come una commemorazione capovolta: devo ricordarmi di dimenticare»⁸⁶.

Uno dei suddetti meccanismi di ricostruzione è certamente la pura e semplice *negazione* del passato. L’eventuale raccomandazione che si perda il ricordo dei crimini della storia suonerebbe come un implicito riconoscimento del loro essersi effettivamente verificati. È per questo che talvolta, invece, si preferisce semplicemente negarli, così come ha fatto, ad esempio, lo Stato turco operando un misconoscimento del genocidio armeno.

Una forma appena più sfumata di negazione del passato è la strategia dell’*occultamento*, la quale consiste nel tentativo di far passare sotto silenzio certi misfatti della storia o in quello di ridimensionarli rendendoli

⁸⁵ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 116. È bene sottolineare, come fa lo stesso Kattan, che tali meccanismi «possono rivestire una molteplicità di forme diverse e la storia abbonda di esempi di manipolazione della memoria collettiva. Noi ci accontenteremo per ora di passare in rivista i meccanismi dell’oblio così come sono messi in azione nel contesto contemporaneo all’interno di alcune comunità politiche. In particolare, ci riferiamo innanzitutto all’elaborazione del ricordo di due avvenimenti che recitano un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo sulla memoria in Francia: l’Occupazione e la guerra d’Algeria» (ivi, p. 125).

⁸⁶ Ivi, p. 115.

insignificanti. Questa strategia si è manifestata in Francia a proposito di certi episodi accaduti durante la guerra d'Algeria.

Un terzo meccanismo è quello che può essere definito della *riorientazione*; attraverso questa azione viene spostato il ricordo dall'avvenimento problematico al quale era legato in origine e indirizzato verso un oggetto più innocuo o addirittura glorioso. Tale strategia presenta due varianti: la prima consiste nell'*assimilazione* in un unico atto commemorativo di due oggetti (eventi, persone, gruppi, ecc.), dei quali uno presenta aspetti controversi e problematici mentre l'altro è semplicemente scevro di questi, se non addirittura memorabile ed esemplare. Ad esempio, in Francia, le gesta del maresciallo Pétain sono state spesso commemorate assimilando l'eroe della Grande Guerra al collaborazionista di Vichy e diluendo, in questo modo, gli atti vergognosi del secondo nell'eroismo del primo. È così che si raggiunge quella sorta di "slittamento dell'attenzione" in grado di attenuare l'imbarazzo originario.

La seconda variante, invece, si può realizzare attraverso l'*omissione*. Ciò accade in Polonia, dove «i monumenti in memoria delle vittime del nazismo non fanno alcuna menzione delle vittime ebreë, anche se gli ebrei sono stati i più numerosi a morire nei campi di concentramento»⁸⁷. E ancora in Francia, a Parigi, dove diverse lapidi ricordano persone arrestate, deportate o fucilate durante la Seconda Guerra mondiale omettendo, però, in molti casi, di specificare che tutto ciò fu compiuto dalla stessa polizia francese collaborazionista. La conseguenza, come nota argutamente Henry Rousso, è che gli autori di questi misfatti sono «nemici senza nome, senza volto, senza uniforme che avrebbero potuto essere benissimo dei tedeschi (e lo sono sicuramente per il passante d'oggi)»⁸⁸.

Infine, la ricostruzione di una memoria collettiva può seguire la strada della *sostituzione* di una certa versione del passato con una narrazione che

⁸⁷ Ivi, p. 117.

⁸⁸ H. Rousso, *Le syndrome de Vichy de 1994 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990, p. 199.

fornisca una nuova e meno problematica interpretazione di quello stesso passato. «Il ricordo degli anni dell’Occupazione in Francia è così stato trasformato mediante la visione del generale de Gaulle, per il quale il regime di Vichy non è stata che una semplice parentesi nella storia della Repubblica. Al racconto problematico del collaborazionismo, che presentava la Francia sotto un aspetto poco onorevole, de Gaulle si è sforzato di sostituire la rappresentazione di una Nazione unita nella Resistenza»⁸⁹.

In definitiva, sono tutte queste strategie, tutti questi meccanismi di ricostruzione che rendono efficaci i tentativi di manipolazione del passato e di costruzione sociale della memoria: la negazione, l’occultamento, la svalutazione, lo screditamento, lo slittamento, l’assimilazione, l’omissione e la sostituzione soltanto possono portare all’affermazione di una rappresentazione “alterata” del passato, più che i tentativi di cancellazione *tout court*.

1.3. L’eccesso di memoria

Dunque, se è vero, come abbiamo mostrato esserlo, che ogni memoria, quindi ogni ricostruzione e rappresentazione del passato, si basa su espressioni oggettivate di quest’ultimo, sarà bene a questo punto volgere lo sguardo alle questioni dell’enorme presenza – nel mondo moderno – di modi, strumenti e tecnologie di archiviazione di materiali concernenti il tempo trascorso e della conseguente sterminata disponibilità di documenti e testimonianze del passato.

L’attuale “profusione delle memorie”, in realtà, inizia a germogliare già con l’avvento della scrittura⁹⁰, ma fin dall’antichità, in particolare con

⁸⁹ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., pp. 117-118.

⁹⁰ Per alcune analisi – non proponibili in questa sede – che, pur utilizzando approcci disciplinari diversi, affrontano il tema dei cambiamenti socio-culturali verificatisi con l’invenzione e la diffusione della scrittura, cfr. J. Goody – I. Watt (1968), E. A. Havelock (1995), J. Le Goff (1982), M. McLuhan (1976), W. Ong (1986), P. Rossi (1988).

Platone, viene posto il problema della dispersione, della diluizione del vero sapere, persino della perdita delle facoltà rimemorative umane legate all'*anamnesis*, a favore di segni esterni, “oggettivi” sì, ma privi della forza identitaria della tradizione⁹¹.

È però con le immense possibilità tecniche della modernità che il potenziale di archiviazione di cui può disporre l'umanità si dispiega compiutamente, dando vita a questo fenomeno di produzione e conservazione maniacale di reliquie del passato che si osserva nell'ipertrofia della memoria, una vera e propria proliferazione delle tracce che propongo di definire *mnemorrea*⁹². Ne consegue una straordinaria accessibilità di materiali che va a formare una memoria sociale a disposizione dei gruppi e delle società, la quale – ricordiamolo – non è, e non si trasforma affatto, immediatamente in memoria collettiva, se non attraverso processi deliberati di selezione, rielaborazione e interpretazione.

La memoria diventa in tal modo “eccessiva”, nel senso che nessun individuo è in grado di incorporarla e padroneggiarla nella sua interezza. L'accelerazione sbalorditiva della sua espansione evoca il discorso di Simmel sullo iato insanabile prodottosi nell'epoca moderna tra la conoscenza resa oggettivamente disponibile dai supporti materiali nei quali si è esteriorizzata e cristallizzata e il sapere che ogni singolo individuo può umanamente immagazzinare e interiorizzare⁹³. Una conoscenza che, così intesa, è più un affastellamento eterogeneo di informazioni che non una cultura in senso pieno; in altre parole, è un insieme di nozioni slegate – veicolate soprattutto dai mass media e fruite individualmente – che gli individui utilizzano strumentalmente e non più quel patrimonio di saperi

⁹¹ A questo proposito, si suole fare sovente riferimento al mito del dialogo tra il dio egizio Teuth (inventore della scrittura) e il faraone Thamus, contenuto in Platone, *Fedro*.

⁹² Tale termine mi sembra particolarmente appropriato in quanto richiama la distinzione fatta in precedenza (cfr. infra, § 6) tra *mneme* e *anamnesis*, chiarendo in maniera immediata che l'accrescimento della memoria cui si sta facendo riferimento è da intendersi come aumento delle possibilità d'archiviazione, quindi della memoria intesa come *mneme*.

⁹³ Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995.

che traeva forza e coerenza dal fatto di essere ricavato dall'esperienza fatta *hic et nunc* ed elaborato collettivamente.

Questo stato di cose ha fatto parlare più di un autore di una nuova condizione antropologica dell'uomo. Philippe Breton, ad esempio, sostiene che l'uomo contemporaneo è strutturato dall'insieme delle relazioni sociali in cui è inserito, con un'identità costituita solo dalle informazioni che è in grado di elaborare e da cui è investito nell'attuale società della comunicazione. L'identità di questo «Homo communicans» si può cogliere solo in quanto istanza relazionale; l'uomo bretoniano – o meglio wieneriano, dato che l'autore francese si rifà direttamente alle teorie cibernetiche di Norbert Wiener – è interamente nel suo rapporto con altri esseri, «è in primo luogo un “essere che comunica”. Il suo interno è totalmente all'esterno. I messaggi che riceve non provengono da un'interiorità mitica, bensì dal suo “ambiente”. Egli non agisce, reagisce, non a un'azione, ma “reagisce a una reazione” [...] trae la propria energia e la sua sostanza vitale non da qualità intrinseche provenienti dal suo interno, bensì dalla sua capacità – in quanto individuo “innestato”, collegato a “grandi sistemi di comunicazione” – di raccogliere, trattare e analizzare l'informazione di cui ha bisogno per vivere»⁹⁴.

Comunque, ciò che qui interessa rilevare è il nesso causale – sul quale vi è un diffuso consenso – tra l'espansione abnorme della memoria sociale e l'indebolimento delle facoltà mnestiche individuali, della capacità di costruzione di memorie collettive forti e, di conseguenza, delle identità. Seguendo Candau, – nelle parole del quale scorgiamo anche un tentativo di spiegazione dell'ossessione memoriale – «sia la profusione delle tracce sia l'iconorrea contemporanea producono confusione e oblio e sono l'espressione di un disagio identitario provocato dall'incapacità di dominare

⁹⁴ P. Breton, *L'utopia della comunicazione. Il mito del “villaggio planetario”*, Utet, Torino, 1995, pp. 48-9.

l'angoscia della Perdita, compagna di ogni vita umana»⁹⁵. E ancora, questa compulsione memoriale fornisce una grande quantità di dati, ma «si tratta di una memoria morta che “ci esenta dal compito di essere noi stessi i depositari viventi della memoria”. Né mediatrici né creatrici del legame sociale, le memorie artificiali, per questo stesso fatto, non permettono alla tradizione di sopravvivere e di rinnovarsi. Memorie meccaniche votate alla ripetizione, si oppongono “alla memoria inventiva sorella dell'oblio”, cioè alla rimemorazione attiva propria delle società che, nei loro retaggi, accettano la scelta, la condivisione, l'eliminazione, la Perdita»⁹⁶.

2. L'istituzionalizzazione della memoria

Seguendo l'approccio sociologico allo studio della memoria definito culturalista – il quale, nell'analizzare i processi di costruzione e ricostruzione dei ricordi individuali e delle memorie collettive, centra l'attenzione su quelle che abbiamo definito tracce del passato cristallizzate in oggettivazioni dello stesso (monumenti, lapidi, targhe commemorative, opere d'arte e, più in generale, produzioni estetiche) – dobbiamo ora volgere lo sguardo al ruolo recitato dagli artefatti culturali, dai luoghi in cui sono collocati e dalle modalità della loro fruizione. Tutto ciò, in un'epoca di memorie esteriorizzate a profusione, è indispensabile per comprendere quali risorse, e talvolta anche quali vincoli, abbiano a disposizione i diversi gruppi sociali nel costruire le proprie rappresentazioni del passato.

Uno dei momenti cruciali per la memoria è sicuramente il passaggio da una generazione all'altra, la scomparsa degli ultimi portatori viventi di memorie scaturite dalla partecipazione in prima persona all'evento in questione, di coloro che, in pratica, condividono una rappresentazione fattuale di un determinato avvenimento. È il passaggio da quelli che

⁹⁵ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 136.

⁹⁶ Ivi, p. 142.

possono affermare “io ricordo perché c’ero” a quanti possono, tutt’al più, sostenere di ricordare quanto hanno saputo, ciò che in qualche modo gli è stato trasmesso e che essi hanno appreso. È il momento critico del percorso verso una rappresentazione semantica di un dato passato. Critico perché, come detto, una memoria collettiva relativa a una rappresentazione semantica ha un grado di pertinenza, all’interno di un discorso scientifico, sempre minore rispetto a una memoria che si rifaccia a una rappresentazione fattuale; in sostanza, la robustezza e l’effettiva condivisione degli stessi elementi saranno, nel secondo caso, indiscutibilmente maggiori che nel primo.

È un momento in cui la memoria rischia di indebolirsi, di sfilacciarsi, di divenire sfocata, indistinta, di perire persino. Ed è proprio a questo punto che diventa delicato e complesso il ruolo delle tracce materiali, dei segni del passato, degli artefatti culturali della memoria, dei luoghi in cui sono collocati e delle pratiche sociali di commemorazione e di fruizione di tutti questi oggetti dotati di una forte valenza simbolica. Sono proprio queste le risorse da cui di fatto i gruppi attingono per ricordare; la memoria – o le memorie – risultante sarà dunque l’esito di processi di costruzione e negoziazione comprendenti l’attribuzione di senso identitario a tali oggetti, che da “cose” diventano simboli, e l’istituzionalizzazione delle pratiche sociali ad essi relative. Il valore di questi processi di istituzionalizzazione è dato dalla loro «capacità di fornire giustificazione all’ordine di cose presente, e legittimità e tradizione a progetti che ambiscono a definire il futuro»⁹⁷. «Non sono forse l’educazione, i musei, l’arte, delle messe in scena della trasmissione le quali, più che mirare a trasmettere *una* memoria, tendono a far entrare *nelle* memorie la credenza del corpo sociale nella propria perpetuazione, la fede in radici comuni e in un destino condiviso, cioè in una coscienza identitaria?»⁹⁸.

⁹⁷ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, op. cit., p. 50.

⁹⁸ J. Candau, *La memoria e l’identità*, op. cit., p.129.

Quando, invece, oltre alla scomparsa di tutti i possibili soggetti in grado di serbare memoria si verifica un'assenza di forme culturali tramite cui ricordare e di luoghi della memoria, è pressoché inevitabile – come vedremo nel prossimo paragrafo – che l'oblio prenda il sopravvento.

Ma nel momento in cui gli artefatti culturali intervengono come risorse a favore dei gruppi che li producono o ne fruiscono, oltre alla funzione di rinforzo identitario e di sostegno agli interessi e agli scopi presenti degli stessi gruppi, essi possono essere impiegati per ricordare con particolari e distinte finalità. Ad esempio, nel caso del Museo dell'Immigrazione e dei muri di Ellis Island a New York, le rappresentazioni del passato ivi inscenate sono un tributo alle tribolazioni, alle pene e alle umiliazioni di tanta gente che suona decisamente come un tentativo, non privo di ambiguità, da parte dello Stato americano di riconciliarsi con gli aspetti più ambivalenti e scomodi di quel suo passato⁹⁹. Oppure, un monumento o un cerimoniale commemorativo possono fungere da arena entro la quale diverse versioni di uno stesso passato, portatrici di valori, “verità” e culture differenti, si confrontano allo scopo di assurgere, ciascuna di esse, a definizione legittima e ufficiale – è il caso del *Vietnam Veterans Memorial* o della lapide installata nella sala d'attesa della stazione di Bologna. «Tali oggetti/luoghi funzionano come possibili fabbriche della storia, come spazi simbolici in cui i valori e le identità si scontrano e si oppongono costantemente per favorire o delegittimare l'egemonia costituita»¹⁰⁰.

2.1. Oggetti del ricordo e artefatti della commemorazione

È necessario introdurre ora una distinzione particolarmente rilevante dal punto di vista analitico, ovvero quella tra “oggetto del ricordo” e “artefatto della commemorazione”, per poi mostrare che il passaggio di stato di un

⁹⁹ Cfr. A. L. Tota, *Sociologie dell'arte. Dal museo tradizionale all'arte multimediale*, Carocci, Roma, 1999.

¹⁰⁰ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 80.

oggetto dall'una all'altra forma – qualora questo avvenga – rappresenta un caso particolarmente interessante e significativo di istituzionalizzazione della memoria.

Un oggetto del ricordo può essere una cosa impressa tanto in una memoria individuale (per esempio, gli abiti che si indossavano in un determinato giorno; nel nostro caso, quello della tragedia), quanto in una memoria collettiva (il vagone del treno sventrato dalla bomba), ma non necessariamente facente parte del patrimonio della memoria sociale, la quale, secondo la rielaborazione datane da Namer¹⁰¹, non è soltanto una sorta di memoria collettiva allargata, ma può contenere anche le tracce non attualizzate del passato. Ciò che è tipico della memoria sociale, invece, è proprio l'artefatto della commemorazione, che, in quanto simbolo istituzionalizzato di un certo passato, può attivare e forgiare la memoria della società più ampiamente intesa. «In altri termini, mentre un oggetto del ricordo è la sua forma oggettivata, un artefatto della commemorazione è l'istituzionalizzazione di quella particolare oggettivazione, che diviene pertanto simbolo capace di avviare il processo commemorativo di un evento»¹⁰². Dunque, è come se nella transizione da “oggetto del ricordo” ad “artefatto della commemorazione” una cosa passasse dalla memoria collettiva a quella sociale.

Un esempio agevolerà la comprensione di questo concetto. Nella ricerca da lei svolta sulla strage della stazione di Bologna del 1980, Anna Lisa Tota narra la vicenda dell'autobus 37, il mezzo che in quel tragico giorno di venticinque anni fa fu utilizzato fino a notte inoltrata per trasportare le persone decedute, allo scopo di consentire alle ambulanze di trasportare unicamente i feriti. Ebbene, alcuni anni dopo, l'azienda dei trasporti di Bologna, con il parere favorevole dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage del 2 agosto 1980, decise di restaurare l'autobus e di

¹⁰¹ Cfr. *infra*, § 3.2.

¹⁰² A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 89.

esporlo in un museo. Attraverso tale passaggio, questo esemplare processo di istituzionalizzazione, l'autobus 37 ha cambiato il suo status e da oggetto del ricordo è diventato un artefatto della commemorazione, ossia un simbolo capace di evocare il passato non solo tra quanti di tale passato sono stati gli involontari e sfortunati protagonisti o testimoni, ma anche e soprattutto tra tutto il resto della società¹⁰³. In tal senso l'autobus 37 è anche un potente mezzo di trasmissione memoriale.

2.2. La commemorazione

Anche la commemorazione è un processo di istituzionalizzazione di un ricordo. In genere – fa notare Jedlowski – usiamo questo termine per quelle pratiche che riguardano eventi considerati significativi da e per un determinato gruppo. Mentre le istituzioni politiche, di solito, designano con questa espressione le manifestazioni in ricordo di vittime di morti violente: i caduti in una guerra, i combattenti per un movimento di liberazione e tutti coloro che sono stati uccisi da qualcuno o qualcosa che si vuole condannare fermamente, come le vittime della Shoah, della bomba atomica o della mafia.

«In questo tipo di casi, la commemorazione è dunque, nella sua fase originaria, qualcosa di simile all'*elaborazione di un lutto*. Commemorare è ricordare assieme, dar voce e gesto a un dolore. Un gruppo di persone vuole “non dimenticare” per conservare in un certo qual modo in vita chi è scomparso, e per trasformare la crisi che la morte comporta per chi resta in vita nuova, in coscienza, in monito. Si vuole che il morto non sia “morto invano”»¹⁰⁴.

Ma in casi del genere la commemorazione presenta sempre aspetti conflittuali, in quanto la volontà di chi tiene a ricordare si scontra con la determinazione uguale e contraria di dimenticare mostrata da chi ha ucciso

¹⁰³ Ivi, pp. 89-90.

¹⁰⁴ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, op. cit., p. 99.

e che, quindi, da elaborazione del lutto essa diventa il tentativo di istituzionalizzare, legittimandolo, un certo passato. La sfera pubblica essendo l'arena dentro la quale hanno luogo tali conflitti, competizioni e negoziazioni. Ecco, dunque, la rilevanza dell'analisi dei processi commemorativi: in essi è possibile cogliere le differenti strategie comunicative e le rappresentazioni antagonistiche del passato che i diversi gruppi pongono in essere. Ciò consente di mettere in evidenza i processi istituzionali di selezione e costruzione delle memorie nel mentre del loro farsi: «Ogni volta che un'istituzione politica o culturale è chiamata a spendere la propria voce e il proprio peso per commemorare un certo evento, di fatto essa è chiamata a formulare per la prima volta oppure a reiterare una valutazione. Alla base dei processi commemorativi c'è sempre l'espressione di una scelta (di cosa commemorare e cosa dimenticare, di come e in che misura commemorare). [...] Poiché l'esito di una commemorazione implica sempre una valutazione di ciò che è accaduto, attorno a questo tipo di processi si addensano forti tensioni conflittuali. A seconda di come queste tensioni sono affrontate e ricomposte durante il processo commemorativo, si avranno definizioni dell'evento in questione più o meno ambivalenti. Tale ambivalenza, lungi dal manifestarsi in astratto, si renderà visibile attraverso le forme della memoria disponibili in quella data circostanza»¹⁰⁵.

Ogni commemorazione prende sempre le mosse da, o si serve di, uno o più oggetti, simboli, artefatti, “tracce ossificate” del passato – che sia una targa, una lapide, un monumento, una canzone, una fotografia, un film, eccetera. Ora, se da un lato è vero che di fronte a queste oggettivazioni può capitare di provare un senso di distanza, di estraneità, di percepirle come l'involucro vuoto di qualcosa che non è più lì dentro poiché la soggettività che le ha plasmate se ne è allontanata lasciando solo delle reificazioni, è pur vero che la solidità delle cose, la loro tangibile consistenza fisica fornisce

¹⁰⁵ A. L. Tota, *Sociologie dell'arte*, op. cit., p. 89-90.

anche un indispensabile senso di sicurezza psicologica: «Quello che colpisce è da un lato il bisogno che si ha di materializzare il ricordo, dall'altro la sensazione di un certo timore di ricordare per sensazioni, attraverso un processo affettivo, sentimentale e mentale che non essendo reificato è necessariamente indefinito e perciò inquietante. Gli oggetti danno la certezza che deriva dalla loro materialità, dal fatto che quando vogliamo ricordare essi sono pronti come passivi recipienti delle nostre proiezioni, delle nostre interpretazioni e reinterpretazioni degli eventi passati»¹⁰⁶.

Ma vi sono casi in cui la commemorazione non si riduce ad altro che al silenzio. Quando il ricordo entra a far parte di un discorso ufficiale da parte di gruppi istituzionali che lo utilizzano per sostenere un proprio progetto, esso perde la sua funzione originaria e il suo potere evocativo. E se, per di più, questi gruppi non detengono molto credito allora la forza del ricordo si spegne definitivamente. «Percepito come *espediente retorico* per la validazione di un discorso emesso da qualcuno che non si intende legittimare, il ricordo sparisce. Non ricorda più nulla»¹⁰⁷.

3. Le “virtù” dell’oblio

Come già accennato in precedenza, è impossibile discutere di memoria – così come di identità – senza far luce sull'altra faccia della medaglia: l'oblio. I discorsi sulla selettività della memoria e il fantasioso esempio di Ireneo Funes hanno mostrato non solo la rilevanza delle funzioni dell'oblio, ma anche proprio l'essenza, la natura di questo processo, il quale è tutt'altro che una lacuna, un'insufficienza o un limite della memoria. Al contrario, esso, al pari di questa, contribuendo alla selezione degli eventi

¹⁰⁶ L. Leonini, *Gli oggetti del ricordo, il ricordo degli oggetti*, in P. Jedlowski – M. Rampazi, *Il senso del passato*, op. cit., p. 55.

¹⁰⁷ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, op. cit., p. 100.

soggettivamente e collettivamente significativi partecipa in maniera attiva al processo di costruzione dell'identità e delle rappresentazioni pubbliche del passato. Esso può essere l'esito auspicabile di una censura vitale per la stabilità e la coerenza della rappresentazione che un individuo o che i gruppi fanno di se stessi, così come una facoltà positiva di cancellazione senza la quale la coscienza, intasata da troppe tracce del passato, non potrebbe disporsi a recepire niente di nuovo. «La memoria obliante, di conseguenza, non è sempre un campo di rovine, ma può essere un cantiere»¹⁰⁸.

L'oblio, dunque, non è semplicemente un elemento passivo, un impedimento all'emersione dei ricordi; insomma, non è un qualcosa che si oppone alla memoria, quanto piuttosto un elemento che ricopre una funzione di integrazione rispetto al passato indispensabile ai fini dell'equilibrio dell'identità di ciascuno e, più in generale, dell'identità collettiva. «In altre parole, è come se la *presenza* del sé, della coscienza che abbiamo della nostra identità, non potesse realizzarsi se non attraverso l'assenza di una qualche parte di questo stesso sé, ovvero grazie all'*assenza* di alcuni elementi costitutivi della nostra biografia»¹⁰⁹. Ed è plausibile pensare che tale "assenza" sia favorita da una funzione, che definirei latente, dei ricordi: quella di «non far riconoscere ciò che abbiamo dovuto dimenticare al fine di poter elaborare e costruire un'identità ben equilibrata. In tal senso, i ricordi servirebbero, tra le altre cose, a mascherare l'oblio necessario alla costruzione di un passato utilizzabile, che abbia senso e significato»¹¹⁰.

Inoltre la dimenticanza può essere utile, se non indispensabile, per evitare di vivere con inedia il presente oppressi da un passato sempre troppo vivo, per eludere quello che Nietzsche ha indicato come il rovinoso danno

¹⁰⁸ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 158.

¹⁰⁹ G. Pecchinenda, *Dell'identità*, op. cit., p. 173.

¹¹⁰ Ibidem

della storia – «febbre divorante», «virtù ipertrofica»¹¹¹ – per la vita. Un passato troppo presente può inibire l'azione e i progetti attuali, può far perdere di vista le esigenze e i fini che richiedono il nostro impegno attivo. Allora «l'oblio sarebbe salutare nella misura in cui preserverebbe le “forze vive” di un individuo o di un gruppo. L'uomo la cui vita è completamente volta verso il passato si paralizza e perde ogni mezzo per agire sul presente. Vissuta come un fardello, la memoria pone un freno allo sviluppo dell'individuo, all'avanzata di un popolo verso la libera affermazione di sé. [...] Così compreso, l'oblio è fonte di libertà e di creazione. Trova giustificazione nella misura in cui è “necessario alla vita”. Per investire nel futuro, per avvicinarsi a nuovi progetti, l'uomo deve potersi alleggerire dal peso del passato. Una coscienza troppo pesante di memoria è incapace di cogliere le nuove possibilità che offre il presente e rinuncia a trasformarsi. [...] Si potrebbe così pretendere che l'oblio è fonte di rigenerazione. In ciò seguirebbe il movimento della vita e obbedirebbe alla legge di natura. Nello stesso modo in cui spariscono le specie meno adatte all'ambiente, l'individuo deve alleggerirsi da tutti i ricordi che frenano il suo sviluppo per non tenere con sé che quelli che alimentano i suoi sforzi e sono fonte d'ispirazione nella costruzione della sua vita. La selezione naturale non è altro che l'oblio della specie»¹¹².

Una tale funzione “terapeutica” individuale dell'oblio si verifica, in molte circostanze e a determinate condizioni, anche a livello collettivo. Circostanze e condizioni che vanno esplicitate e chiarite attentamente, altrimenti potrebbe apparire quanto meno irresponsabile, se non criminoso, invocare e prescrivere le virtù dell'oblio in un'epoca che ha visto, e vede ancora, la perpetrazione di stragi, di stermini, di genocidi e che ha spesso dovuto respingere i vari tentativi di revisionismo e “negazionismo”. Il riferimento è dunque a tutte quelle situazioni in cui il ricordo ossessivo di

¹¹¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1994.

¹¹² E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., pp. 109-111.

un passato talvolta lontanissimo e mitizzato, di antichi conflitti, di vecchie divisioni e contrasti serve solo a tenere in vita e a rinfocolare il risentimento, l'odio, il desiderio di rivalsa. Tutto ciò serve spesso agli interessi politici attuali (potenti quadri sociali della memoria), mira a una radicalizzazione delle divisioni tra le comunità in conflitto e certamente non può che rappresentare un ostacolo alla pace e alla riconciliazione. Gli esempi a riguardo sono innumerevoli e dislocati ovunque nello spazio e nel tempo. Renan esprime tali preoccupazioni con queste parole illuminanti e straordinariamente attuali: «non si ha il diritto di andare per il mondo a tastare i crani delle persone, per poi prenderli per la gola dicendogli: “Tu sei il nostro sangue, tu ci appartieni!”. [...] È poi certo che i tedeschi, che hanno sollevato la bandiera dell'etnografia, non vedranno gli slavi analizzare, a loro volta, i nomi dei villaggi della Sassonia e della Lusazia, ricercare le tracce dei Wiltzes o degli Obotriti, e chiedere conto dei massacri e delle vendite massicce che gli Ottoni fecero dei loro avi? Per tutti è un bene saper dimenticare»¹¹³.

Insomma, senza arrivare a sostenere l'esistenza di un dovere di oblio e a raccomandarne l'esercizio, «è impossibile non constatare che una utilizzazione impropria del passato e del sentimento di “credito” verso la storia perpetui i conflitti e generi nuovi cicli di violenza»¹¹⁴.

Certo, bisogna un po' sfumare questi effetti positivi dell'oblio: da un lato, non si deve confondere il silenzio con la dimenticanza – ciò che viene taciuto o celato può rimanere ugualmente conosciuto; dall'altro lato, cosa ancor più rilevante, l'oblio non è mai assoluto né definitivo, dato che quei frammenti del passato dimenticati, eclissati nelle strutture profonde della personalità, restano in agguato pericolosi e imprevedibili. Primo Levi ci ha descritto con lucidità estrema e toccante le virtù e i limiti dell'oblio: il deportato, indebolito dagli stenti, sofferente per il lavoro, sfibrato e dolente

¹¹³ E. Renan (1882), *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma, 1993.

¹¹⁴ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., pp. 113.

per la vita nel campo, non ha il tempo di pensare durante la giornata; e così, perdendo se stesso, dimenticandosi di sé, in un certo senso, riesce in parte a schermirsi. Ma, inevitabilmente, pare, giunge il momento in cui tutto riaffiora alla mente, magari durante la permanenza nel Ka-Be, l'infermeria: «la baracca di legno, stipata di umanità dolente, è piena di parole, di ricordi e di un altro dolore», qui «sappiamo donde veniamo: i ricordi del mondo di fuori popolano i nostri sonni e le nostre veglie, ci accorgiamo con stupore che nulla abbiamo dimenticato, ogni memoria evocata ci sorge davanti dolorosamente nitida»¹¹⁵.

Ma anche ad un più ampio livello sociale – e come sempre soprattutto in casi di pregressi crimini e violenze compiuti – ciò che è stato cancellato, negato dagli autori può permanere nella coscienza individuale e di gruppo delle vittime; in assenza di un canale attraverso il quale possa esprimersi tentando una riconciliazione, covato di generazione in generazione, il rimosso rischia di generare una “anti-memoria silenziosa” potenzialmente molto pericolosa perché in grado di esplodere in qualsiasi momento.

Per cui, al cospetto di ogni passato problematico, di tutte le memorie tragiche, bisognerebbe sempre domandarsi che uso si debba fare del ricordo, in che modo vada costruito il ricordo stesso e, parallelamente, quale ruolo affidare all'oblio e in che misura esso sia auspicabile, ovvero qual sia la soglia oltre la quale la dimenticanza diventa oltraggiosa per le vittime, confonde le identità delle comunità e le rende vulnerabili nei confronti del ritorno del male. Abbiamo visto, infatti, che la memoria di un passato cruento, a seconda del senso e del ruolo che una società le attribuisce, può provocare effetti tanto positivi quanto funesti. Tutto dipende dall'uso che se ne fa.

¹¹⁵ P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1989, p. 57.

3.1. I quadri sociali dell'oblio

É d'uopo a questo punto, come abbiamo già fatto per la memoria, operare il passaggio dal livello d'analisi individuale a quello collettivo. Se è vero, come afferma Urry, che «l'oblio è strutturato socialmente al pari del ricordo» e che «sono implicate retoriche complesse nei discorsi relativi alla memoria come lavoro sociale»¹¹⁶, allora è necessario rivolgere l'attenzione proprio verso le dinamiche sociali che rendono possibile l'oblio, cioè verso quei processi di rimozione pubblica del passato che sottostanno ai meccanismi di ricostruzione richiamati nel paragrafo precedente. Ciò che interessa rilevare – anche e soprattutto per l'analisi del caso empirico – sono le condizioni sociali e istituzionali che favoriscono o, al contrario, limitano la possibilità che dei soggetti, dei gruppi, intere comunità o società dimentichino un certo passato.

In questa direzione, un quadro teorico di riferimento di fondamentale importanza è quello tracciato da Mary Douglas, la quale ha fatto rilevare, parlando delle «forme di amnesia istigate strutturalmente», come la dimenticanza sistematica sia un processo connaturato a tutte le istituzioni¹¹⁷. Possiamo asserire, dunque, che accanto all'oblio individuale – quello che riguarda il singolo attore sociale – sussiste anche una sorta di oblio istituzionale – cioè riguardante un'intera organizzazione che lavora attivamente affinché nelle pratiche sociali della vita organizzativa non si sedimenti traccia del passato che si vuole dimenticare. In questo le istituzioni mostrano un potere molto forte e la capacità di influenzare in maniera determinante le rappresentazioni sociali del passato. Esse hanno la capacità di intervenire non solo nella formazione di idee e credenze circoscritte, ma anche nella costruzione di intere visioni del mondo¹¹⁸.

¹¹⁶ J. Urry, *How Societies Remember the Past*, in S. Macdonald – G. Fyfe, *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Basil Blackwell, Oxford, 1996.

¹¹⁷ M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna, 1990.

¹¹⁸ Ibidem.

Porsi in una simile ottica, cioè ritenere che parallelamente ai quadri sociali della memoria esistano anche dei quadri sociali dell'oblio, ovvero che le situazioni e gli interessi sociali e istituzionali presenti intervengono anche nei processi di dimenticanza individuale e collettiva, implica l'assunzione di una posizione analitica e di percorsi di ricerca focalizzati innanzitutto sulle condizioni e le forme culturali che, articolandosi nella sfera pubblica, possono favorire l'oblio. In altre parole, per analizzare memoria e oblio come risultanti delle attività delle istituzioni bisogna indirizzarsi agli artefatti culturali in cui si cristallizza il passato, ai simboli in quanto "luoghi della memoria" e alle pratiche sociali della commemorazione.

Ricoeur, inoltre, sostiene la distinzione tra forme di oblio attive e passive, le prime essendo vere e proprie cancellazioni o falsificazioni del passato operate sotto il controllo di gruppi di potere; le seconde, invece, sono esemplificate dai casi in cui dimenticare rappresenta un modo per scrollarsi di dosso un passato doloroso, difficile da sopportare¹¹⁹. Questa distinzione risulta particolarmente utile in quanto, come vedremo compiutamente in seguito, forme passive di oblio si riscontrano in diversi casi tra i superstiti della strage del treno 904. Per dirla con Borges, «se il nostro spirito è poroso di fronte all'oblio»¹²⁰, lo è perché in esso vi trova sicuramente un suo tornaconto, quel *pharmakon* in grado di lenire il dolore derivante dal fardello di un passato troppo oneroso e ingombrante per la coscienza.

Dal punto di vista della sociologia della memoria, dunque, «i processi del dimenticare sono considerati come esito di un complesso intreccio di pratiche sociali, di volontà istituzionali e individuali che meritano di essere indagate ed esplicitate»¹²¹.

¹¹⁹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit.

¹²⁰ J. L. Borges, *L'aleph*, Feltrinelli, Milano, 1999.

¹²¹ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 31.

3.2. L'amnesia culturale e i suoi indicatori

In riferimento alle cosiddette società orali – quelle che ancora non conoscevano la scrittura alfabetica o che, comunque, comunicavano in maniera prevalentemente orale – Jack Goody e Ian Watt, e in seguito Walter Ong, hanno elaborato il concetto di «amnesia strutturale»¹²². Questo si riferisce alla cancellazione sistematica, operata nelle suddette società, di quelle parti della memoria sociale che non risultano più né in contatto col presente, né utili in relazione ai fini attuali della comunità che ne era stata fin lì portatrice. Una cancellazione che poteva manifestarsi semplicemente ignorando quelle parti del passato divenute ormai obsolete e inadeguate a rappresentare o a servire gli interessi presenti della collettività e che, perciò, venivano dimenticate. In pratica, ciò che è considerato memorabile e ciò che invece può essere abbandonato all'oblio per una determinata società cambia in funzione delle mutevoli esigenze del presente, delle dimensioni e della struttura del gruppo. Ciò significa che quando un avvenimento perde la sua rilevanza sociale, il gruppo, disinteressandosene, finisce per dimenticarlo. Inoltre, nelle società orali, essendo i costi sociali della conservazione del passato e delle informazioni molto elevati, «il presente imponeva la propria economia sulle rimembranze del passato»¹²³.

Per di più, il passaggio dall'oralità alla scrittura – così come, successivamente, alle altre tecnologie della memoria, seppur con altre modalità e conseguenze – ha determinato effetti sensibili anche sugli stessi processi, individuali e collettivi, del ricordare¹²⁴.

Come detto, il concetto di amnesia strutturale è stato sviluppato e applicato alle culture orali; per le società contemporanee, invece, il concetto

¹²² Cfr. J. Goody – I. Watt, *The Consequences of Literacy*, in J. Goody (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968; W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986.

¹²³ W. Ong, *Oralità e scrittura*, op. cit., p. 78.

¹²⁴ Per l'approfondimento di tale tematica, non essendo del tutto pertinente all'interno del presente lavoro, si rimanda a A. Cavicchia Scalamonti – G. Pecchinenda, *Il foglio e lo schermo. Materiali di sociologia della comunicazione*, Ipermedium libri, Napoli, 2004.

che può essere considerato equivalente è quello di *amnesia culturale*: «Questo termine descrive i casi in cui in un contesto sociale non vi sono forme culturali disponibili per preservare un certo contenuto in relazione a un evento, cioè non è possibile alcuna forma di iscrizione di quel passato nello spazio pubblico»¹²⁵. Sulla base di questa nozione – molto preziosa in fase di ricerca, in quanto consente di cogliere, in un qualsiasi momento della vita di una società, i processi sociali e il livello della dimenticanza spontanea o istituzionalmente indotta – è possibile ricavare due indicatori di oblio collettivo: a) l'assenza di ogni forma culturale della memoria; b) l'assenza di comunità della memoria attive ed efficaci.

Per quanto riguarda il primo, va detto che, così come forme assolute di amnesia culturale sono forse inesistenti nella realtà, una possibilità puramente teorica, allo stesso modo, più che di assenza di artefatti della memoria sarebbe opportuno parlare di forme molto deboli di rappresentazione del passato e di scarsità e/o inefficacia delle tracce e dei simboli culturali dello stesso. È il caso di tutti quei passati che sono stati scarsamente rappresentati, raramente messi in scena nello spazio pubblico e che, per questo, non si sono potuti radicare nella coscienza individuale né in quella collettiva. In casi del genere ci si troverà di fronte, ovviamente, a memorie deboli perché edificate su tracce, artefatti e narrazioni troppo “silenziosi”. Viceversa, quando gli artefatti del ricordo, le rappresentazioni del passato e i simboli della memoria sono imponenti e massicci al punto da costituire dei momenti centrali nella vita sociale e nel contesto urbano di una comunità, la possibilità di forme di amnesia culturale sarà molto prossima allo zero. Il caso della strage della stazione di Bologna del 1980 è, da questo punto di vista, paradigmatico ed esemplare.

Il secondo indicatore, al pari del primo, come vedremo nella seconda parte, è stato molto utile per i risultati che ha fornito in questa ricerca. L'assenza di comunità della memoria o, anche in questo caso, l'assenza di

¹²⁵ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 32.

costanti e incisive attività collettive possedenti un'intenzionalità di memoria rende ardua la costruzione di una solida memoria collettiva. Certo, è vero che tale assenza può coesistere con la presenza di artefatti, simboli e tracce del passato cristallizzati e sedimentati sia da un punto di vista materiale che culturale; ma è pur vero che senza una comunità in grado di “dar vita” a questi oggetti, di rinnovarne il senso e il significato, soprattutto per le generazioni successive a quelle che sono state testimoni del passato che si vuole conservare, essi rischiano di diventare segni “muti”, corpi estranei incistati nel tessuto sociale, testimonianze vuote e incomprensibili, senza nessun legame con l'attualità né con l'identità e, perciò, non inscrivibili nel presente delle società che li conservano.

È dunque decisamente produttivo, forse necessario, per la valutazione del livello di oblio prodottosi in una data società rispetto a un certo passato l'impiego del concetto di amnesia culturale e dei due indicatori che, a partire da esso, si sono potuti costruire, soprattutto valutandone in combinazione i rispettivi gradi di presenza/assenza e intensità.

CAPITOLO TERZO

COMUNICAZIONE PUBBLICA, CONSERVAZIONE E TRASMISSIONE DELLA MEMORIA

1. La comunicazione pubblica del passato

Come si è già più volte indicato, la memoria collettiva è una rappresentazione comune di un certo passato, una narrazione dotata di senso per determinati gruppi, comunità, società. Impostando la questione a partire da questa premessa non si può che assumere, di conseguenza, che la stessa esistenza di una memoria e i momenti attraverso cui essa viene edificata siano fondati anche – se non soprattutto – su processi comunicativi.

Guardare alla memoria da questa prospettiva porta a spostare il fuoco dell'analisi verso la comunicazione pubblica, o meglio verso la comunicazione che vede coinvolti nella “sfera pubblica” – concepita in termini habermasiani, ossia come quello spazio pubblico caratteristico delle moderne società democratiche all'interno del quale le convinzioni, le opinioni, le credenze e i principi dei cittadini a proposito di questioni di rilevanza collettiva si confrontano e si influenzano reciprocamente sulla base di argomentazioni razionali, in linea di principio, accessibili a tutti – i diversi soggetti e i gruppi civili e istituzionali implicati.

Uno dei momenti in cui può essere più evidente quello che, nel caso delle stragi, si configura come un confronto-scontro tra le parti è chiaramente il cerimoniale commemorativo. È in questa occasione che si verifica sovente la compresenza di tante delle diverse componenti coinvolte, che le loro posizioni si articolano in maniera diretta e immediata.

Il caso delle stragi italiane, poi, è ancora più particolare per il fatto che per molte di esse è stato impiegato l'appellativo di “stragi di stato” a causa del sospetto di connivenza o, quanto meno, di depistaggio delle indagini da parte di apparati deviati dello stato¹²⁶. Di conseguenza, l'incontro tra rappresentanti istituzionali e società civile assume spesso – come vedremo in modo più approfondito nella seconda parte – i toni aspri, se non dello scontro aperto, quanto meno della critica e della manifestazione di rabbia e sdegno.

Ma non vanno persi di vista tutti quegli altri atti comunicativi che, con maggiore o minore intensità, si susseguono nel corso del tempo, come i comunicati e le conferenze stampa delle diverse associazioni di cittadini, gli articoli che appaiono sui giornali, gli spazi dedicati dalla televisione ad episodi di questa risma, le più o meno numerose pubblicazioni da parte di studiosi, ricercatori, ecc. Così come “mezzi di comunicazione” sono anche tutti quei simboli, quegli artefatti, quegli oggetti culturali nei quali possiamo scorgere tracce e segni che parlano del passato. Anche questi sono interventi all'interno della sfera pubblica che, veicolando le molteplici, e talvolta differenti o del tutto opposte, versioni di un certo evento, contribuiscono al formarsi della coscienza collettiva in riferimento a quel tale episodio e all'edificazione della relativa memoria.

Un concetto molto rilevante che, in casi come quello qui in esame, si intreccia inestricabilmente con le pratiche sociali della commemorazione e del ricordo diventando il contenuto, talvolta implicito, ma per lo più espresso e lampante, della comunicazione pubblica è quello di *etica pubblica*. Non è possibile, infatti, commemorare una strage con parole e accenti neutri, senza cioè fare riferimento a quei valori – giustizia, verità,

¹²⁶ Un sospetto che non si fonda nel nulla, ma che trova terreno fertile – così come nel caso della strage del treno 904 – proprio nelle stesse indagini, le quali hanno seguito – per lo più in processi paralleli – l'ipotesi di coperture e sviamenti da parte di ufficiali e apparati corrotti dello stato o di forze armate. Pur non essendoci mai state condanne in tal senso, è chiaro che in casi come questi, dove la verità, se non del tutto oscura, è sempre confusa, il solo sospetto diventa per il comune cittadino quasi una certezza.

libertà, sicurezza, solidarietà, ecc. – che, di contro, il disegno terroristico mira a calpestare e spezzare; e attraverso questi riferimenti, attraverso la loro espressione pubblica, tali valori vengono riaffermati e ribaditi. È esattamente questo che si intende quando si afferma che commemorare una strage significa fare etica pubblica: vi è in tale processo l’implicita edificazione di una coscienza civica e politica eretta sui principi basilari della democrazia. Atti criminosi di particolare gravità come le stragi – definiti reati di «Particolare Allarme Sociale» dal nostro sistema giudiziario¹²⁷ – ci danno la consapevolezza del fatto che, purtroppo, nessuno stato può definirsi uno stato democratico e di diritto una volta per tutte, nessun valore può essere dato per scontato e acquisito definitivamente. Di conseguenza, le pratiche sociali di commemorazione, la comunicazione pubblica del passato diventano occasioni in cui rievocare e parlare di quei valori, quegli ideali e quei diritti che sono stati momentaneamente violati dal fragore di una bomba; il che, a sua volta, vuol dire anche costruire socialmente e ridefinire le fondamenta etiche e sociali del presente e del futuro di una collettività, ribadendo su quali basi debba fondarsi il “patto sociale” tra stato, istituzioni e società civile. In altre parole, sono in atto in tali circostanze dei veri e propri processi – di notevole interesse sociologico – di costruzione sociale di pezzi rilevanti della realtà.

2. La visione legittima del passato: gli «imprenditori morali» della memoria

Da quanto appena sostenuto consegue che la sfera pubblica può essere considerata come un’arena all’interno della quale gruppi sociali diversi competono per affermare come più vera e legittima delle altre la propria

¹²⁷ La definizione è dell’Osservatorio sui problemi e sul sostegno delle vittime di reati istituito nell’aprile del 2000 presso la Direzione penale degli affari penali del Ministero della Giustizia ed è contenuta nella *Bozza di integrazione* presentata il 16 giugno 2001 al Ministro della Giustizia.

versione del passato; definendo al contempo anche la loro identità collettiva e quella dei gruppi contendenti.

«La costruzione della memoria collettiva ha sempre qualcosa di una battaglia sul nome da dare alle cose, sull'interpretazione del passato [...] La commemorazione, da elaborazione di un lutto, diventa dunque *nome del passato*. La scelta di chi commemorare, quando, con che parole, è una scelta carica di implicazioni: esprime una *valutazione*. E gruppi diversi, che hanno valori e giudizi diversi, vogliono ricordare eventi e persone diverse, con nomi diversi. Le battaglie per la memoria sono una componente della vita civile»¹²⁸.

Ebbene, esiste tra tutte queste differenti definizioni, tra tutte queste rappresentazioni e interpretazioni del passato, una versione più legittima delle altre? C'è qualcuno che può ritenersi, o che possa essere ritenuto, depositario dell'autorità per poter chiosare in ultima istanza nella disputa su un passato controverso come quello relativo a crimini e stragi?

Da più parti giungono risposte affermative. In particolare si guarda ai superstiti, ai famigliari delle vittime, ai testimoni diretti, a tutti coloro che in un modo o nell'altro l'hanno scampata, quali veri e unici soggetti che a giusta ragione possono dirsi e sentirsi davvero in diritto e in dovere di affermare e sostenere la propria versione e di considerarla legittima. Tale legittimità gli viene innanzitutto dal fatto di essere stati in prima persona gli sfortunati protagonisti di un dramma trovandosi nel posto sbagliato al momento sbagliato e che quindi, loro malgrado, possono affermare: «Io c'ero, io ero lì»; e poi anche dalla vastità inenarrabile del loro dolore, dalle perdite patite che niente e nessuno potrà in alcun modo mai più risarcire, dai segni fisici e morali che saranno costretti a portare e subire per il resto delle loro vite. I problemi, le difficoltà, i disagi sono soltanto loro e negare ciò significherebbe commettere un atto moralmente ignobile e

¹²⁸ P. Jedlowski, cit. in A. L. Tota, *La comunicazione pubblica del passato. Uno studio etnografico sulla commemorazione della strage di Bologna*, «Rassegna italiana di sociologia», n. 1, 2003, p. 96.

potenzialmente molto pernicioso anche da un punto di vista pratico: queste persone, infatti, nella grande maggioranza dei casi, lottano affinché, per quanto possibile, migliori la qualità delle loro vite e il mancato riconoscimento della legittimità della loro posizione, del loro status di vittime e dei diritti che ne conseguono potrebbe seriamente ostacolare il raggiungimento di quel fine. È per questo – cioè per il fatto che si tratta innanzitutto di una “questione morale” – che l’appellativo dato a queste persone di «imprenditori morali» della memoria risulta quanto mai appropriato¹²⁹.

Inoltre, in molti casi, la mancata individuazione dei colpevoli, le lungaggini processuali senza fine, le sentenze incerte e incapaci di mettere tutte le tessere del mosaico ai loro posti fanno sì che al torto subito si aggiunga la beffa del mancato raggiungimento di verità e giustizia: «Tutte le memorie contese, tutti i passati controversi rappresentano per definizione casi di giustizia mancata o incompiuta. Tuttavia, quando la giustizia non è stata conseguita, lo statuto delle vittime cambia, così come il quadro complessivo entro cui l’elaborazione individuale e collettiva del lutto può avvenire. Lo statuto delle vittime cambia, perché si diventa per così dire *vittime al quadrato*: in primo luogo, vittime di un reato e, successivamente, vittime del sistema giudiziario che non ha saputo risarcire il danno morale e materiale»¹³⁰. Questo ingenera sicuramente – nelle parti in causa, così come nel singolo cittadino e nell’opinione pubblica generale – la percezione di una doppia ingiustizia subita da parte delle vittime e, allo stesso tempo, rafforza il loro status di martiri, conferendo alle loro parole e alle loro azioni pubbliche e civili ulteriore legittimità morale.

L’elaborazione del lutto, o comunque del tragico episodio al quale si è scampati, assume fin da subito una dimensione pubblica. In primo luogo, perché la questione della ricerca del senso perduto, che necessariamente si

¹²⁹ Cfr. A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit.

¹³⁰ Ivi, p. 138.

pone in questi casi, non è risolvibile restando su di un piano esclusivamente individuale, ma passa giocoforza per una ridefinizione di alcuni concetti e valori che riguardano la collettività, la società, la sfera pubblica e che solo attraverso il confronto, il dialogo, la vita civile e associativa è possibile raggiungere in una qualche misura: sto parlando della stessa identità, ma anche della natura e del significato dei legami sociali, del valore della solidarietà, del rapporto tra stato e cittadini, fino ad arrivare a nozioni e idee più generali, come quelle di democrazia e di senso della storia. In altre parole, di fronte al portato profondamente nichilista di un crimine tanto efferato quanto incomprensibile l'individuo preso singolarmente non sembra in grado di poter opporre argini sufficientemente robusti a difendere la sua integrità psichica. In secondo luogo, il familiare di una vittima per strage si trova immediatamente a doversi rapportare con la dimensione pubblica dell'evento; ad esempio, già quando gli si pone la scelta se partecipare o meno ai funerali di stato. A tutti gli effetti, persino l'eventuale decisione di rifiutare questa celebrazione non sottrarrebbe il singolo dal contesto pubblico, ma sarebbe comunque un atto pregno di significato poiché comunicherebbe pubblicamente¹³¹, in maniera implicita, non solo e non tanto la volontà di vivere individualmente e in forma privata il dolore, quanto anche e soprattutto un atteggiamento critico e diffidente nei confronti delle istituzioni.

In definitiva, da quelle che possono apparire come le più piccole e personali scelte individuali sulle modalità di esternazione del dolore e di elaborazione del lutto alle più risolte rivendicazioni di verità e giustizia, essere superstiti e familiari delle vittime di una strage comporta l'assunzione di ben precise responsabilità pubbliche – sia politiche che civili. E significa anche – dato che parliamo di memorie contese e controverse¹³², per cui quanto è accaduto può in ogni momento essere fatto

¹³¹ Casi del genere, infatti, sono ripresi e diffusi molto spesso dai mass media.

¹³² Cfr. A. L. Tota (a cura di), *La memoria contesa*, op. cit.

oggetto di revisioni o strumentalizzazioni – accettare di ricoprire, come già detto, il ruolo di unici depositari della versione veramente legittima del passato e, di conseguenza, essere sempre vigili e pronti a esercitare il potere e il diritto incontestabile a spendere, sul passato in questione, l’ultima e più autorevole parola. È per questa serie di considerazioni che, in riferimento all’arbitrarietà delle ricostruzioni del passato di cui abbiamo già parlato, la versione degli imprenditori morali della memoria va considerato come un altro argine – e forse il più consistente – che si oppone a versioni e rappresentazioni alternative troppo disinvolute, pretestuose o del tutto illegittime.

L’unico rischio da cui alcuni mettono in guardia è che dalla condizione di vittima si scivoli nel vittimismo, cioè che i singoli o l’intera collettività che hanno subito un certo torto cerchino di strumentalizzare l’esperienza vissuta in modo da ottenere diritti e privilegi di cui gli altri gruppi non possono godere. In altre parole, il rischio è che nella costruzione e nella comunicazione pubblica della memoria l’insistenza sullo stato di vittima, sulla singolarità e sull’esclusività del dramma vissuto possa “decontestualizzare” il fatto storico in questione, reificarlo, alienandolo così dal senso della giustizia e dell’equità. Una possibilità e un rischio che nel caso della strage del treno 904 – come vedremo emergere dalle biografie individuali dei superstiti e dall’attività dell’Associazione tra i familiari delle vittime – non si verifica nella maniera più assoluta: i loro comunicati, le relazioni interpersonali, i rapporti con le istituzioni e con la società civile tutta risultano improntati sì alla fermezza delle rivendicazioni dei propri diritti – già legittimi di per sé – ma legittimati ancora di più dalla dignità, dalla sobrietà e da un sempre presente equilibrio morale che accompagnano ogni azione di queste persone.

3. Il dovere della memoria

Come già accennato altrove, l'essere umano ha lasciato quasi da sempre, con maggiore o minore consapevolezza, tracce di sé, della sua esistenza, delle sue attività, della sua cultura. Una produzione che si è fatta via via sempre più cosciente ed esplicita, fino a divenire, nella seconda metà del XX secolo, una vera e propria ossessione memoriale, un desiderio convulso di registrare il passato, di conservarlo e rievocarlo di continuo. Un «mal d'archivio»¹³³ figlio dell'inquietudine degli individui e dei gruppi in cerca di se stessi, frutto di un'angoscia latente sul fondo di ciascuno di noi e delle società attuali. Il progresso tecnologico degli ultimi decenni e la cosiddetta “era digitale” hanno messo a disposizione dell'umanità un'enorme varietà di mezzi di registrazione dotati, inoltre, di una capacità di immagazzinare grosse quantità di dati davvero stupefacente, soprattutto in relazione all'esiguità dello spazio fisico e delle dimensioni dei supporti materiali occorrenti.

C'è addirittura chi definisce con molta precisione il momento di inizio di tale ossessione: «Dalla fine degli anni Ottanta, la preoccupazione del passato, nelle sue differenti manifestazioni – che si tratti della commemorazione dello sbarco alleato, della celebrazione del bicentenario della Rivoluzione francese o di gesti di pietà fatti in memoria delle vittime del nazismo – occupa un posto preponderante nello spazio pubblico. Questo interesse accresciuto per la storia – e in particolare per i crimini della storia – si accompagna spesso a un'invocazione al ricordo, a un appello al “dovere della memoria”»¹³⁴.

Un'espressione, quest'ultima, che a prima vista può apparire pacifica, scontata, non necessitante di ulteriori specificazioni e discussioni. A proposito, poi, di particolari fatti della storia, come le stragi, talune pesanti ingiustizie subite da gruppi o interi popoli e i crimini più efferati, l'obbligo

¹³³ J. Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli, 1996.

¹³⁴ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 29.

di ricordare e, attraverso il ricordo, di lottare affinché quanto accaduto non si ripeta, sembra diventare, almeno dal punto di vista morale, una certezza irrefutabile.

Eppure, non appena ci si interroghi un po' più in profondità sull'esistenza stessa di un dovere della memoria e sul suo significato, emerge tutta una serie di questioni cui non è altrettanto semplice venire a capo. Esiste davvero un dovere della memoria? E a chi spetterebbe, all'individuo o, riguardando spesso eventi collettivi che questi, il più delle volte, non ha vissuto di persona, a gruppi e intere comunità? Avrebbero un ruolo anche le istituzioni nell'esercizio del dovere della memoria? O sarebbe particolarmente indicato l'intervento di determinate categorie di individui come gli storici, gli intellettuali, gli scienziati sociali? Ed è un dovere che ha come unico scopo la difesa del presente contro il ripresentarsi degli orrori del passato o mira anche alla trasmissione, alla salvaguardia e al consolidamento dei valori e della tradizione di una comunità?

Nel dibattito sul dovere della memoria è sicuramente preponderante l'aspetto che mette in evidenza il ruolo difensivo che il ricordo può svolgere; l'idea secondo cui la storia impartisca delle lezioni dalle quali è indispensabile saper trarre degli insegnamenti perché chi dimentica il passato ne agevola il ripetersi è molto diffusa e parimenti invocata. Il problema, in questo caso, come qualcuno fa correttamente notare, è che se guardandoci indietro possiamo scorgere con estrema chiarezza che cosa dobbiamo assolutamente evitare che si ripeta, quali sono gli sbagli commessi dai quali è auspicabile che si rifugga tanto nel presente quanto in futuro, non è altrettanto manifesto che cosa dovremmo o potremmo fare a tal fine: «La storia può mostrarci ciò che si deve *evitare*, anche se essa non ci insegna che cosa fare – mostrandoci gli errori più comuni che l'umanità è capace di commettere e ripetere»¹³⁵. Certo è che se, ancora alle soglie del

¹³⁵ B. H. Liddell Hart, *Why Don't We Learn from History?*, Hawthorn Books, New York, 1971, p. 115.

terzo millennio e ai suoi albori, abbiamo dovuto assistere a episodi di “purificazione etnica”, a stermini di massa e atroci stragi terroristiche, allora sorgono diversi interrogativi: è così certo che la storia insegni qualcosa? O piuttosto il problema sta nell’incapacità da parte degli esseri umani di apprendere dagli addottrinamenti che la storia fornisce? O, ancora, magari la questione è proprio che conoscere la malattia non conduce assolutamente in maniera immediata a individuarne l’antidoto, nel senso che pur avendo ormai una conoscenza piuttosto approfondita dei vari fenomeni e dei processi coinvolti, nonché delle loro cause, resta comunque niente affatto semplice individuare le strategie d’azione necessarie a scongiurare il loro periodico riproporsi. È del tutto ovvio che per sconfiggere fenomeni come il razzismo o il terrorismo non bastino solo delle pratiche commemorative sistematicamente reiterate; la corretta conservazione della memoria non può essere nella maniera più assoluta una condizione sufficiente a debellare piaghe così complesse che richiedono sforzi enormi in molte sedi – politiche, istituzionali, militari, ecc. – e, oggi, concertati a livello internazionale. Ma siamo sicuri che le modalità attraverso le quali ogni comunità sceglie di commemorare il proprio passato siano adeguate? Che riescano, in altre parole, a tenere alta la soglia dell’attenzione nei confronti del potenziale ritorno delle tragedie della storia, a stimolare un vero stato di vigilanza collettivo e a veicolare una cultura dell’impegno civile? Insomma, se il dovere della memoria ha questi obiettivi, i modi in cui esso viene posto in essere sono adatti a conseguire i fini desiderati?

Per provare a rispondere a tali quesiti bisogna, in via preliminare, porne alcuni altri; primo fra tutti, quello che riguarda i soggetti più indicati ai quali affidare i processi di selezione memoriale e la comunicazione del passato.

3.1 I soggetti del dovere della memoria

A chi compete, dunque, il dovere della memoria? Ai testimoni diretti di un evento storico, ai protagonisti di un particolare pezzo del passato? Riguarda gli studiosi di certe discipline? O è piuttosto un dovere civico di ogni singolo individuo per la sua appartenenza all'umanità in generale, dato che in molti di questi casi si pensa che i crimini colpiscano, materialmente e simbolicamente, non tanto questo o quel gruppo, questo o quel popolo specifico, quanto l'umanità intera?

Una prima idea è che coloro che l'hanno scampata siano particolarmente investiti dal dovere di ricordare, di testimoniare. I "salvati" lo devono prima di tutto ai "sommersi", a chi non ha più voce perché non è sopravvissuto: «Coloro che sono ancora vivi ricevono un mandato da coloro che restano silenziosi per sempre. Non possono assolvere il proprio dovere se non cercando di ricostruire con precisione lo stato dei fatti così come era, separando il passato dalle finzioni e dalle leggende»¹³⁶. In questa affermazione viene posta in risalto principalmente la funzione di "resistenza" che hanno i racconti dei superstiti contro ogni falsificazione e ogni tentativo di revisionismo, negazione o cancellazione della storia. Non si tratta più soltanto di evitare che si ripetano orrori già perpetrati in passato, ma di far sì che all'ingiustizia del crimine subito non si aggiunga una seconda offesa, quella rappresentata dall'oblio.

Un dovere che i sopravvissuti sentono tanto più marcato quanto più è intenso uno stato emotivo, una singolare responsabilità nei confronti delle vittime, che sembra tipico di queste situazioni: la vergogna di essere vivo al posto di un altro. Numerose evidenze empiriche – compresi i risultati della ricerca che esporrò nella seconda parte – mostrano questo, a prima vista immotivato, senso di colpa che i sopravvissuti si portano dentro e che li induce a domandarsi, spesso senza trovare una risposta adeguata, "perché

¹³⁶ Estratto dal discorso di Czeslaw Milosz fatto in occasione del conferimento allo stesso del premio Nobel per la letteratura nel 1980. Cit. in E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 33.

io?”. Lo stesso Primo Levi ne è stato testimone aggiungendo, per di più, la sua convinzione che i veri depositari di un messaggio da trasmettere sarebbero coloro che sono scomparsi, data la dubbia moralità di quanti si sono salvati (per lo più egoisti, violenti, insensibili, collaboratori)¹³⁷ – per lo meno in riferimento all’esperienza che egli ha vissuto, quella dei campi di concentramento nazisti. Allora, di fronte a questo senso di responsabilità, il lavoro del raccontare per ricordare assume anche il significato di una commemorazione dei defunti e di una loro simbolica sepoltura, quella che materialmente non hanno mai potuto avere.

Voci autorevoli si sono spese ad affermare la necessità del ruolo dello storico nella trasmissione del passato come, ad esempio, quella di Paul Ricoeur, il quale, riferendosi alla funzione della storiografia, attribuisce a questa un dovere che è innanzitutto morale e poi scientifico, sostenendo che «in certe circostanze, in particolare quando lo storico si confronta con l’orribile, figura limite della storia delle vittime, il rapporto di debito si trasforma nel dovere di non dimenticare»¹³⁸. O come quella di George Steiner, secondo il quale gli storici – della Shoah nella fattispecie – portando avanti il loro lavoro, documentando la vita dei campi di sterminio, degli eccidi e della resistenza da parte delle vittime, hanno legittimamente compiuto un atto di difesa della verità del ricordo contro le falsità e contro la più oltraggiosa delle menzogne, cioè l’oblio¹³⁹. E sulla stessa falsariga si esprime anche Yosef Yerushalmi, per il quale la storia intesa come storiografia, cioè come scienza, come disciplina istituzionalizzata che ha le sue regole, i suoi metodi e le sue procedure protocollari non può sostituirsi alla memoria collettiva, ma comunque «la dignità essenziale della vocazione storica resta, e il suo imperativo morale (...) sembra persino essere attualmente più urgente che mai (...). Contro i militanti dell’oblio, i

¹³⁷ Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986.

¹³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit. in E. Kattan, *il dovere della memoria*, op. cit., p. 34.

¹³⁹ Cfr. G. Steiner, *La longue vie de la métaphore. Une approche de la Shoah*, «L’Écrit du temps», n. 14-15, 1987, pp. 22-23.

trafficienti di documenti, gli assassini della memoria, contro i revisori delle enciclopedie e i cospiratori del silenzio (...) lo storico, soltanto lo storico, animato dall'austera passione dei fatti, delle prove, delle testimonianze, che sono i nutrimenti del suo mestiere, può vegliare e montare la guardia»¹⁴⁰.

Ma la presunta universalità di tutte lezioni della storia – non solo quella del nazismo e della Shoah, ma di ogni circostanza in cui si è assistito alle derive dell'odio e della violenza – suggerisce che ogni individuo dovrebbe essere destinatario degli insegnamenti che vengono dal passato custodendone anche singolarmente la memoria e sviluppando, a partire da questa, la coscienza civica necessaria a edificare un presente e un futuro scevri da ogni scelleratezza.

Il problema è che la funzione di prevenzione del dovere della memoria presenta dei limiti di non poco conto: in primo luogo, essa ha la forma di un imperativo ipotetico, nel senso che se, per esempio, si vuole scongiurare il ripetersi di tutte le ingiustizie del totalitarismo, sarà bene conservare e trasmettere la memoria delle azioni nefaste commesse in ogni stato totalitario realizzatosi nella storia; ma l'efficacia di tale prassi resterà sempre indeterminata prima che venga attuata. «Questo perché – per riprendere la terminologia kantiana – il dovere della memoria si assomiglia più a un “imperativo di prudenza” che raccomanda l'azione senza alcuna garanzia che sarà raggiunto il fine, che a un “dovere di capacità”, che prescrive con certezza. La prudenza suggerisce che l'orrore d'Auschwitz può contribuire a formare delle coscienze più attente, più risolte nella loro opposizione alle violazioni dei diritti della persona; ma non si può determinare *a priori* in quale misura gli sforzi così messi in moto permetteranno di raggiungere il fine desiderato»¹⁴¹. In secondo luogo, ciò che invece si può affermare a posteriori – semplicemente osservando l'esistenza e la persistenza attiva in tutto il mondo di ancora numerosi

¹⁴⁰ Y. Yerushalmi, *Réflexions sur l'oubli, Usages de l'oubli*, cit. in E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 35.

¹⁴¹ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., pp. 35-36.

gruppi, movimenti, partiti, associazioni paramilitari e tanti semplici individui connotati fortemente da ideologie estremiste improntate alla purezza della razza, alla pulizia etnica, alla violenza xenofoba, all'intolleranza razziale e alla negazione della pari dignità di ogni essere umano – è che forse la diffusione di una coscienza collettiva fatta di umanità e responsabilità civile, che sarebbe indispensabile a far risultare vincente la prassi della trasmissione della memoria, non è ancora diffusa in maniera così capillare come occorrerebbe. Del resto si sta parlando di un risultato così difficile da raggiungere, data innanzitutto la dimensione immane dell'esercito di persone, mezzi e risorse che bisogna *perpetuamente* approfondire, che in questo senso il dovere della memoria mi sembra configurarsi come una sorta di utopia, "l'utopia della memoria".

3.2 Il dovere del ricordo per i morti

È interessante, a proposito del dovere della memoria dei defunti, di tutti quelli che più in generale sono scomparsi, dei nostri antenati e del posto che continuano a occupare nelle nostre vite, tanto soggettive quanto collettive, raccogliere alcune delle riflessioni che in tale direzione ha portato avanti Kattan.

Innanzitutto, egli sostiene che abbiamo un dovere definibile come "negativo" nei loro confronti che si configura come mero atto di rispetto; questo significa che siamo tutti tenuti ad osservare un certo decoro allorché ci troviamo in luoghi a loro dedicati e consacrati, come ad esempio i cimiteri. Una norma sociale allo stesso tempo così radicalmente interiorizzata che spiega lo sdegno e l'indignazione che proviamo quando le tombe vengono profanate. Una forma di rispetto, questa, che non è riservata, però, a defunti di questo o quel gruppo particolare, ma che si deve a tutti i morti indistintamente. Un dovere, come detto, dalla forma negativa perché è come se si esprimesse attraverso il monito "non devi mancare di

rispetto”. Tuttavia, è chiaro che di fronte ai propri cari un comportamento che tenda puramente a escludere gesti infamanti non sarebbe soddisfacente. «Non ci accontentiamo di non profanare le tombe dei nostri antenati. Un dovere della memoria al loro indirizzo implica gesti particolari, il compimento di un rituale che è loro specificamente destinato. Portiamo fiori sulle loro tombe, accendiamo un cero in loro memoria, diciamo preghiere nell’anniversario della loro morte. Questi gesti segnano il legame specifico – ed esclusivo – che ci unisce ai nostri antenati»¹⁴².

E poi, i rituali commemorativi non sempre si spiegano col desiderio o col bisogno di manifestare i sentimenti personali – come, ad esempio, l’affetto verso il defunto o il dolore della perdita. Tante volte compiamo atti memoriali anche nei confronti di morti che non abbiamo mai conosciuto, per i quali non abbiamo mai provato sentimenti, con i quali non c’è mai stato un legame affettivo. È in virtù del posto che essi occupavano nella società e del ruolo che, tramite l’esempio tenuto in vita dalla trasmissione del ricordo, la società attuale decide di attribuirgli ancora per il presente e il futuro che noi commemoriamo tanti defunti. E così si accorda «a certi personaggi defunti o a certi aspetti di questi personaggi, grazie ad un rituale funebre appropriato, uno status sociale che permette loro di collocarsi, nella loro condizione di morti, nel cuore dell’attualità in modo da poter intervenire in quanto morti, per poter svolgere la loro parte nel controllo delle forze sociali da cui dipendono l’equilibrio della comunità e la permanenza del suo ordine»¹⁴³. Una comunità, le istituzioni, la società civile e gruppi più circoscritti ricordano quanti sono periti per mano della criminalità organizzata, in attentati stragistici, resistendo in difesa di certi valori o semplicemente della propria libertà perché questi hanno ancora, e nonostante tutto, un ruolo di grande rilevanza: sono il simbolo degli ideali democratici messi in pericolo dalla violenza, sono l’esempio della forza, del

¹⁴² Ivi, p. 45.

¹⁴³ J. P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi même et l’autre en Grèce ancienne*, cit. in A. Cavicchia Scalamonti, *Il peso dei morti ovvero dei “dilemmi di Antigone”!*, op. cit., p. 11.

coraggio che occorrono sempre per difendere e salvaguardare quegli ideali, così come del senso della giustizia caro a ogni cittadino onesto. Ciò che è in gioco, dunque, è la stabilità stessa di una società, è la sua continuità nel tempo, elementi per i quali il ricordo dei morti fornisce fondamenta e ancoraggio. Facendo riferimento ai valori e agli ideali che hanno, a suo tempo, animato l'esistenza degli antenati, un gruppo rinsalda la sua compattezza e trova anche delle linee guida che lo aiutano ad approntare le strategie di vita per il presente e il futuro.

Va da sé che, a tale scopo, il dovere della memoria comporta molto di più della coltivazione di un ricordo personale, della reiterazione di pratiche individuali. Per inserire quei morti all'interno di una realtà di più ampio raggio, che non sia la sola sfera vitale soggettiva, è necessario compiere e partecipare ai rituali collettivi propri del gruppo di riferimento. Rituali e pratiche che trovano soprattutto il loro senso nella percezione che ogni società ha di se stessa, nella rappresentazione e nelle componenti della propria identità. Il ricordo dei morti, anzi, è proprio uno dei modi attraverso i quali un gruppo declina la sua identità collettiva. La memoria dei defunti, perciò, aldilà del lato personale del ricordo, possiede sicuramente anche una dimensione oggettiva. Si può dire che essi sono presenti proprio in quanto vengono trattati come tali: la loro presenza non è uno stato del quale essi possono usufruire, ovviamente, ma l'effetto delle pratiche dei vivi; sono assenti ormai dalla rete di relazioni sociali nelle quali erano inseriti, ma continuano a esistere su un altro piano attraverso il permanere dei loro nomi e l'*exemplum ad imitandum* che questi trasmettono.

Certo, bisogna ammettere che l'individuo contemporaneo è un individuo fortemente votato all'autodeterminazione, a mettere in discussione la tradizione e i suoi vincoli, i valori e le pratiche di vita ereditati dal passato, dalla storia, dagli avi. Tende sempre di più a rifiutare i ruoli e i comportamenti che sono considerati per lui tipici in virtù dell'appartenenza a un gruppo specifico, per potersi sentire maggiormente libero di dare alla

sua esistenza l'indirizzo che egli stesso le ha assegnato. Sono tutte le dimensioni ascritte della sua vita a essere poste in questione. L'eredità della tradizione è percepita come un complesso di ostacoli alla libertà e alla possibilità di affermarsi come artefice del proprio percorso biografico. E così, il legame stesso tra le generazioni finisce con l'indebolirsi. In una tale prospettiva, l'individuo si percepisce innanzitutto come soggetto che ha una propria e singolare concezione del mondo e del senso da attribuire alla sua vita, piuttosto che come un'agente costituito dal set di ruoli che ricopre nella rete delle relazioni sociali. Egli, seguendo unicamente il percorso che da solo ha tracciato per se stesso, sarebbe così avulso dalle traiettorie e dai destini collettivi dei gruppi ai quali giocoforza appartiene o con i quali entra in contatto.

Ma una posizione tanto radicale è una possibilità soltanto teorica – o forse nemmeno quella, dato che sostenerla significherebbe negare la natura eminentemente sociale dell'esistenza umana. Questa non viene vissuta come una successione discontinua di momenti discreti, quanto piuttosto come una trama che si dispiega con una certa coerenza, la cui unità narrativa è data da strutture di plausibilità, da quadri sociali, quali l'appartenenza a un gruppo – fosse anche soltanto quello familiare – con una sua storia, delle origini e dei predecessori. «Privato del mio rapporto con gli avi, posso certamente concepire la mia vita come un progetto, come una storia che elaboro e che conferisce un senso e un valore alle singole attività che la compongono. Ma manca a questa vita una dimensione. Manca un ormeggio in un quadro più ampio di significati, un radicamento in una storia che porti un peso e un orientamento al suo sviluppo. La mia vita non ha senso semplicemente come progetto individuale, ma ha una ragione d'essere all'interno di un'azione umana che la sovrasta: quella di una famiglia, di un gruppo, di una comunità. [...] La trama narrativa della vita di un essere umano non inizia con la sua nascita e non termina nel

momento della sua morte. La nostra vita, nell'unità dei racconti che la penetrano, oltrepassa la sua durata temporale»¹⁴⁴.

3.3 La memoria “pacificata”

Come muoversi, dunque, tra l'appello al dovere della memoria che appare per molti versi effettivamente irrinunciabile e il rischio che un eccessivo attaccamento al passato risulti individualmente e collettivamente paralizzante? Quale atteggiamento è da auspicare tra la necessità della memoria e le virtù dell'oblio? Che tipo di condotta è opportuno assumere se, da un lato, sono evidenti i doveri morali e le esigenze pratiche che la memoria impone e, dall'altro lato, non possono essere negate nemmeno le contraddizioni, o addirittura le conseguenze nefaste, che un suo uso carico di rancore e desiderio di vendetta determina?

È come muoversi su di un campo minato alla ricerca di un difficile equilibrio: quello, appunto, tra un richiamo ossessivo alla memoria di tutti i passati ambivalenti e dolorosi che possa comportare abusi in grado solo di acuire le tensioni del presente e una prescrizione, talora troppo disinvolta, dell'oblio. Ciò che Kattan propone, allora, è una sorta di compromesso tra gli eccessi della memoria e la negazione della stessa, che non porti, però, alla costruzione di una memoria asettica, ovvero scevra da ogni deleteria antinomia – cosa forse anche improponibile e impossibile da realizzare quando certi passati sono controversi e contraddittori in sé. «Lo sforzo di riconciliazione con il passato ha una doppia funzione: contribuisce in primo luogo a impedire che i conflitti del passato siano rimessi in gioco nel presente; e in secondo luogo, permette agli eredi delle vittime di ieri di progettare il futuro in favore di una messa a distanza dei ricordi dolorosi che essi continuano a portare con sé. La ricerca di un tale ideale – che si potrebbe chiamare “memoria pacificata” – non presuppone la dissoluzione

¹⁴⁴ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 63-64.

di ogni tensione, ma mira piuttosto a smorzare la logica del risentimento e il perpetuarsi della violenza»¹⁴⁵.

Costruire una memoria pacificata vuol dire innanzitutto riconoscere e addossarsi la propria storia, non negarla, non rifiutarla, per quanto “scomoda” essa possa essere. L’oblio, come detto, può portare a una quiete solo superficiale e poco duratura: così come sul piano individuale, anche collettivamente si è verificato talvolta nel corso della storia un ritorno del rimosso. Per tacitare una coscienza turbata da ricordi di torti e ingiustizie subite è più efficace compiere un’operazione di pacificazione della memoria che perseguire l’occultamento del passato, in quanto la negazione di ciò che è accaduto non incide sulle cause che sono all’origine delle tensioni attuali, non ne favorisce l’elaborazione e l’accettazione. Laddove, al contrario, ricercare la pace della memoria vuol dire confrontarsi apertamente con i motivi del dolore determinati dal ricordo e con le problematiche relative alle modalità di conservazione, di rappresentazione e di trasmissione del passato. A tale scopo, è necessario riflettere con pacatezza ed equanimità sulla propria storia, fare i conti con essa piuttosto che cancellarla da ogni orizzonte presente e futuro.

Dunque, prima di tutto, assunzione del proprio passato. Il che vuol dire non esserne più perseguitati, per quanto ingiusto e doloroso esso sia; vuol dire liberarsene, superarlo, ma non rifuggendolo o rifiutandolo, bensì accettando la storia che si è ereditata, integrandola nella propria coscienza e nella propria identità. Un’assunzione che si fonda, perciò, per prima cosa, su un atto di riconoscimento. Un riconoscimento che comporta il ricordo delle ingiustizie di cui si è stati vittima, così come l’assunzione di responsabilità per i crimini di cui ci si è resi colpevoli.

Anche questa integrazione e i processi che sottendono il riconoscimento e l’incorporazione del passato di una comunità nel suo vissuto si compiono ricalcando le modalità individuali: oltre a essere conosciuto e appreso, il

¹⁴⁵ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 129.

passato deve essere interiorizzato, deve cioè essere iscritto nel vissuto di una collettività. Pure la memoria collettiva segue le fasi – da intendere in continua interazione dialettica, non come sequenza lineare – della costruzione sociale della realtà: essa viene esteriorizzata attraverso le narrazioni e le rappresentazioni collettive, poi prende la forma dei diversi artefatti culturali attraverso i quali viene oggettivata e infine integrata nell'esperienza personale e di gruppo. Dunque, compiere un lavoro di memoria vuol dire assegnare al passato un posto di rilievo nel proprio presente affinché esso possa recitare un ruolo significativo nell'edificazione e nello svolgimento del percorso di vita. Il passato deve integrarsi, prima in forma narrativa e poi fattivamente, nell'elaborazione del racconto di vita soggettivo e di gruppo.

Una siffatta integrazione dà luogo a tre dinamiche molto rilevanti. In primo luogo, vi è un immediato beneficio apportato dalla narrazione, dalla “messa in racconto” della propria esistenza: infatti, per suo tramite è possibile interporre una distanza fra sé e un passato doloroso o comunque opprimente. In altre parole, l'inserimento del passato in una storia di vita integrale e lineare può liberare un potenziale terapeutico nei confronti degli aspetti più traumatici legati a un certo ricordo; nel senso che, considerando la successione degli eventi biografici come un tutto coerente, vengono dotati di senso e significato, di spiegazione e legittimazione anche tutti i singoli eventi che compongono l'insieme, cioè il percorso esistenziale complessivo. È anche una questione di oggettivazione, per l'appunto: il ricordo, una volta raccontato, messo a distanza attraverso la narrazione, diviene cosa altra rispetto al soggetto, esiste – in senso fenomenologico – indipendentemente dall'intenzionalità della coscienza dell'individuo, cessando di gravare su questa. Per altro, non si tratta di dimenticare l'evento, di rimuoverlo, di relegarlo nell'oblio – cose che avrebbero, come detto, un'efficacia sensibilmente minore – ma di distanziarsene padroneggiandolo, in modo da essere e percepirsi come autori della propria

esistenza, come depositari del senso da attribuire allo svolgimento della propria vita.

In secondo luogo, la narrazione svolge la sua funzione liberatoria ristabilendo la continuità che l'evento tragico aveva spezzato. Quello che era un punto di rottura, una frattura di una biografia o della storia di una collettività diventa, attraverso il racconto, parte di un flusso continuo e ininterrotto che arriva fino al presente ed è rivolto parimenti al futuro e perciò agevolmente rappresentabile come parte integrante dell'identità. «Il racconto fa agire il futuro sul passato; rende possibile la trasformazione del passato, non nel senso che possa disfare ciò che è stato compiuto. La narrazione opera un rimodellamento progressivo dell'avvenimento così come è stato all'inizio recepito nella memoria. Essa non altera i fatti, ma può rinnovarne il significato ed aiutarci a cogliere nel seno del passato una possibilità rimasta inesplorata»¹⁴⁶.

Infine, essendo impossibile, come ora ben sappiamo, una ritenzione del passato nella sua interezza, la narrazione, occupandosi di certi avvenimenti, ne lascia fuori degli altri; in altre parole, essa opera una selezione includendo quegli elementi che presentano una qualche utilità attuale per la collettività ed escludendo quelli che non presentano alcun interesse. Saranno, ovviamente, i quadri sociali della memoria a guidare questa opera di selezione e a fornirle una logica.

Certo, ci sono passati così controversi, eventi tanto drammatici quanto inspiegabili che il loro inserimento in una memoria pacificata è un'operazione che si presenta decisamente ostica. È come se determinati momenti della storia fossero intrinsecamente resistenti a ogni tentativo di messa in racconto. Difficoltà del genere le presenta, ad esempio, la Shoah: in che modo il popolo ebraico può integrarla più efficacemente nella sua identità? Attraverso la rappresentazione di se stessi come vittime o esaltando gli sforzi e gli atti di resistenza che rimandano a un'immagine

¹⁴⁶ Ivi, p. 134.

eroica? L'incorporazione qui non è semplice e, soprattutto, non è neutra; essa può addirittura minacciare e destabilizzare l'identità piuttosto che rinsaldarla. E lo stesso discorso, rovesciato, vale per il popolo tedesco: come è possibile inserire positivamente un evento che provoca vergogna e senso di colpa in una narrazione che non sia di peso per le coscienze?

In altri termini, la questione da porre è che per poter perseguire l'ideale di una memoria pacificata non basta accettare, imparare e trasmettere un certo passato, né affermare semplicemente che bisogna integrarlo nei racconti, nelle prospettive, nei progetti e nelle azioni presenti di un gruppo, ma c'è bisogno che vengano esplicitati e forniti gli strumenti per comprendere in che modo e in che senso un evento carico di valenze negative possa essere pertinente con una certa identità. Per continuare con lo stesso esempio, la pertinenza del genocidio nazista per l'identità del popolo tedesco, o meglio la pertinenza della memoria di quell'evento, sta nel fatto che esso può fungere da sostrato per l'edificazione di uno stato fondato fortemente sui valori della democrazia e della libertà. Il che non significa voler fissare per sempre la colpevolezza tedesca o che l'odierna vita democratica della Germania sia basata su un debito o su una vergogna perenni, ma soltanto affidare a questo popolo una responsabilità particolare, quella di essere sentinella principale e universale a difesa della giustizia e dei diritti umani. Ma una tale interpretazione non viene certo da sé, per cui, in alcuni casi, l'accettazione e la comprensione di certi ricordi necessari alla costruzione di una memoria pacificata passano, come detto, attraverso l'illustrazione e il chiarimento del senso da attribuire a una commemorazione.

Ne consegue che, talvolta, mettere un punto ai discorsi sul passato, sulle interpretazioni da attribuirgli e sull'uso che se ne deve fare è cosa impossibile. In questi casi, accettare di continuare a dibattere vuol dire essere obbligati ad accettare anche, e senza soluzione di continuità, la controversia, la polemica, lo scontro. Allora, si domanda Kattan, non

sarebbe preferibile per una comunità tacere una volta per tutte, abbandonarsi all'oblio, all'indifferenza, a un silenzio finanche surrettizio? O meglio, che cosa induce una collettività a rivivere costantemente i suoi conflitti passati? Perché questo passato continua a invadere lo spazio pubblico e il presente? Forse perché la modernità ha cambiato alcune cose decisive: nelle società tradizionali la memoria collettiva, che era cosa sola con la storia, si manteneva “viva” e dinamica fornendo al gruppo un universo simbolico totalizzante, cioè un quadro d'insieme che comprendeva i momenti fondatori e la tradizione del gruppo stesso in base alla quale era possibile spiegare e interpretare il presente. I miti delle origini e tutti i passaggi più rilevanti in chiave identitaria venivano riattualizzati, rivissuti e trasmessi attraverso i riti e le celebrazioni. Ma ora che questo rapporto si è dissolto, ora che la storia e la memoria si sono separate sotto i colpi di una serie di processi sociali e culturali – l'individualizzazione, la secolarizzazione, il weberiano disincanto del mondo (*Entzauberung*) – il passato ci si presenta come un “buco nero”, una landa inospitale nella quale non sappiamo più vivere. Ma questo ci disorienta, ci smarrisce; e allora il suo continuare a essere sempre presente e *nel* presente indica forse il tentativo e il bisogno di un gruppo di riannodare i fili spezzati con quel qualcosa senza il quale pare che non si diano né l'identità, né la cultura stessa: la propria memoria collettiva. Allora, meglio una memoria permanentemente controversa e conflittuale, meglio una memoria in incessante fermento che non una memoria tacitata e che, proprio in quanto tale, non ha più alcuna vitalità.

4. Conservazione e trasmissione della memoria

La memoria, oltre agli individui e ai gruppi che ne sono portatori, svolge essa stessa alcune importanti funzioni sociali. È ormai chiaro il suo legame

con la fondazione dell'identità culturale di una collettività; ma in che modo, e attraverso quali processi, la memoria edifica un'identità? Precondizione necessaria affinché ciò si verifichi è una condivisione di una serie di elementi, tra i quali una lingua, delle convenzioni verbali (che, secondo Halbwachs, costituiscono il quadro sociale della memoria collettiva più elementare e più stabile allo stesso tempo), dei saperi, delle conoscenze, delle credenze, dei modi di fare, dei comportamenti, ecc.

Tale comunanza non sarebbe possibile senza un'adeguata ed efficace trasmissione della memoria intesa, appunto, come patrimonio culturale. E questo perché la socializzazione, l'educazione e l'apprendimento non avrebbero né fondamento né contenuto, ma sarebbero dei processi da fondare e rifondare ogni volta, da porre in questione di continuo; significherebbe che un'immane responsabilità è addossata a un ipotetico quanto improbabile individuo i cui legami col proprio mondo sociale si sono spezzati, un individuo "tradito" dalla sua società. Ma, se così fosse, l'esistenza stessa – senza la possibilità per i soggetti di "mettere tra parentesi", secondo l'insegnamento fenomenologico¹⁴⁷, una serie di conoscenze e pratiche diventate scontate attraverso le *routines*, di considerare scontati e a-problematici ampi ambiti della vita – sarebbe impossibile.

Invece, se l'uomo non è una monade, ma un essere sociale è perché la trasmissione intra- e intergenerazionale del patrimonio culturale è incessantemente all'opera e gli consente, così, di essere immerso costantemente in un milieu socio-culturale onnicomprensivo. «A partire da questo apprendimento – adattamento del presente a un futuro organizzato a partire da una reiterazione del passato –, egli costituirà la sua identità, in particolare nella sua dimensione protomemorale. In uno stesso gruppo, questa trasmissione ripetuta un gran numero di volte e diretta a un gran numero di individui sarà alla base della riproduzione della società

¹⁴⁷ Cfr. P. Berger – T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, op. cit.

considerata»¹⁴⁸. Una trasmissione che non è mai un atto meccanico di trasferimento di un'eredità memoriale sempre uguale a se stessa, ma invece, «per prestarsi alle strategie identitarie, essa deve assumere il ruolo complesso della riproduzione e dell'invenzione, della restituzione e della ricostruzione, della fedeltà e del tradimento, del ricordo e dell'oblio»¹⁴⁹.

4.1 Le vie della trasmissione

Ma attraverso quali vie, attraverso quali supporti, avviene la trasmissione? Fatta eccezione per le comunità tradizionali e quelle di piccole dimensioni nelle quali la comunicazione orale è sufficiente a trasferire all'individuo tutto il bagaglio culturale di cui ha bisogno, un ruolo preponderante lo ha sempre avuto la scrittura e in seguito ancora di più la stampa. Tali mezzi, permettendo di comunicare e socializzare grandi masse a un patrimonio culturale fissato e reso stabile dal supporto materiale impiegato, forniscono certamente, più del racconto orale, una maggiore quantità di elementi per la costruzione e la trasmissione della memoria collettiva e consentono, al contempo, di raggiungere strati più vasti di popolazione. Talvolta la semplice esistenza di un certo testo scritto fa da riferimento forte: quante volte capita che un testo sia citato senza che sia mai stato davvero letto o consultato, per il semplice fatto che in qualche modo se n'è appreso il contenuto o il senso generale? Anche se, come già sottolineato altrove¹⁵⁰, dobbiamo ricordare che il rapporto tra scrittura – e più in generale tra tutte le tecnologie del ricordo – e memoria resta problematico; la scrittura, infatti, può anche favorire la messa a distanza critica della tradizione.

In una simile ottica diventa basilare la selezione di ciò che si deve conservare e trasmettere, nonché la questione della ricezione. E qui le

¹⁴⁸ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 128.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 128-129.

¹⁵⁰ Infra, cap. I, § 6.

società moderne mostrano una contraddizione di fondo, un paradosso: le abnormi possibilità di archiviare dati, infatti, rendono complicata la selezione di quanto è realmente utile e opportuno trasmettere tra la grande quantità di materiale a disposizione. Nelle comunità orali tale problema non si poneva; il contatto diretto, “vissuto”, tra le persone, l’assenza di mediazioni, in definitiva “l’autenticità delle relazioni” consentivano l’immersione totalizzante del singolo nell’universo simbolico di riferimento del proprio gruppo¹⁵¹. L’attuale complessità delle cose necessita di criteri – forse non ancora esistenti – in grado di orientare la selezione; tale mancanza fa sì che il compito del discernimento, della scelta, della selezione sia difficile e doloroso e che, di conseguenza l’individuo scarichi questo fardello sulle cosiddette memorie esterne, con le conseguenze di cui abbiamo detto.

Per di più, in questa situazione di sovrabbondanza di informazioni, persino la ricezione diventa problematica, poiché, da un lato, l’accesso stesso a questa smisurata massa di dati è impossibile (in pratica, si verifica una dispersione degli stessi); dall’altro lato, le capacità individuali di immagazzinare e trattare tutto ciò che viene trasmesso non sono affatto illimitate, anzi, sono piuttosto ridotte se confrontate alla vastità delle conoscenze disponibili. E la differenza col passato, secondo alcuni, è netta: «La complessità del mondo attestata dalla massa enorme di informazioni disponibili in modo così atomizzato, è sempre meno assoggettabile a quella messa in ordine quasi spontanea che assicurava la memoria collettiva individuandovi concatenamenti esplicativi»¹⁵². Con il risultato che la memoria finisce col somigliare sempre di più a un simulacro e che le risorse necessarie all’edificazione e al mantenimento dell’identità collettiva si indeboliscono e si disperdono. Con particolare riferimento alla trasmissione del passato che si realizza attraverso la profusione di immagini televisive,

¹⁵¹ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966.

¹⁵² D. Hervieu-Léger, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Candau sostiene che essa «produce un'agnosia dell'evento: questo non è più che una successione di piani percepiti senza durata e indipendenti gli uni dagli altri, più o meno de-realizzati e il cui senso sfugge in gran parte allo spettatore. A partire da una determinata soglia, la densificazione della memoria iconica rende più difficile lo sviluppo di una memoria semantica»¹⁵³.

Ma occorre sottolineare e non perdere di vista il fatto che anche in seno alla modernità continuano a sussistere, e quindi non vanno sottostimate, molteplici vie di trasmissione del patrimonio memoriale che consentono di mantenere una certa fedeltà alla tradizione. Si tratta di tutti quei rituali, quelle azioni consuetudinarie, i costumi, le abitudini, le pratiche informali e quelle istituzionalizzate che, agite nel corso della vita quotidiana nelle relazioni interpersonali, danno continuità e durata a una certa cultura. Si tratta, essenzialmente, della perpetuazione di forme protomemoriali, cioè, lo ricordo, di attitudini, di condotte, di modi appropriati di stare al mondo costituiti da disposizioni poste nel corpo, ossia frutto di un'acquisizione inconsapevole, piuttosto che di una trasmissione esplicita, derivante dall'immersione degli individui nella società fin dalla loro nascita. Si può sostenere, quindi, che la protomemoria è una forma di memoria più conservatrice che trasformatrice. Del resto, quando questa trasmissione protomemorale cessa di compiersi vuol dire che grossi rivolgimenti – di tipo naturale o demografico, tecnologico o storico – sono in atto; e in tal caso è l'intero assetto sociale che cambia e si trasforma, o in direzione anomica o conoscendo un mutamento meno traumatico.

«In fin dei conti, la *trasmissione* è tanto emissione che ricevimento. L'efficacia di questa trasmissione, cioè la riproduzione di una visione del mondo, di un principio d'ordine, di modi d'intelligibilità della vita sociale suppone l'esistenza di “produttori autorizzati” della memoria da trasmettere: famiglia, antenati, capi, maestri, precettori, guerrieri, eruditi,

¹⁵³ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 143.

ecc. Fintanto che essi saranno riconosciuti dai “riceventi” come i depositari della memoria “vera” e legittima, la trasmissione sociale assicurerà la riproduzione delle memorie forti. In compenso, quando i guardiani e i luoghi della memoria diventano troppo numerosi, quando i messaggi trasmessi sono innumerevoli, ciò che è trasmesso diventa sfumato, indefinito, poco strutturante e i “riceventi” hanno un margine di manovra molto più grande che permetterà ad essi, a loro modo, di ricordare o di dimenticare»¹⁵⁴.

Ma la questione che qui interessa maggiormente non è quella relativa alla trasmissione della memoria come patrimonio culturale, quanto piuttosto il problema più specifico della trasmissione, o meglio della *trasmissibilità* della memoria di eventi tragici. Di fronte all’orrore di una strage, all’insensatezza di uno sterminio, alla crudeltà di un qualsiasi abominio è davvero possibile raccontare, e quindi trasmettere, il dolore delle vittime, la stessa realtà delle loro sofferenze o queste sono indicibili? Quali sono gli strumenti migliori per poter riuscire in questa impresa doverosa? E chi li padroneggia?

Viene subito da pensare agli storici; ma c’è chi non condivide perché pensa che il loro lavoro sia troppo arido, troppo asettico per trattare una materia che, se ha la velleità di essere adeguatamente ricevuta e di diventare memoria collettiva, deve parlare anche – forse soprattutto – la lingua dell’emotività, del *pathos*. Ecco perché c’è pure chi ritiene – come Paul Celan e Jorge Semprun – che solo attraverso la poesia o la penna di un grande scrittore sia veramente possibile la trasmissione. I più pessimisti ritengono che di fronte all’orrore, alla “verità” dell’inferno, sia possibile soltanto il silenzio¹⁵⁵. Il dibattito è ovviamente tutt’altro che tacitato. Sarà anche per questo, probabilmente, che Primo Levi esprime con le seguenti parole una giusta preoccupazione relativa alla trasmissione della memoria:

¹⁵⁴ Ivi, p. 155.

¹⁵⁵ Cfr. A. Cavicchia Scalamonti, *Il peso dei morti ovvero dei “dilemmi di Antigone”*!, op. cit., p. 23.

«È sempre più difficile parlare con i giovani. Ciò ci appare come un dovere, e, nello stesso tempo, come un rischio: il rischio di sembrare anacronistici, di non essere ascoltati»¹⁵⁶.

4.2 La scomparsa delle “memorie viventi” e la *Visual History Foundation*

Questo sforzo di trasmissione sarà forse ancora più difficile quando tutti i testimoni delle tragedie e degli orrori che hanno squassato il secolo appena trascorso non ci saranno più. O, almeno, una certa preoccupazione in merito comincia a essere piuttosto comune. Il problema è certamente generalizzabile a ogni altro evento, ma è di sicuro più sentito in relazione all’esperienza della Shoah e di tutti i campi di concentramento o di sterminio che, come si sa, viene considerata non solo singolare, ma proprio un *unicum* non paragonabile a null’altro nella storia. È anche vero che, a proposito dei misfatti dei totalitarismi, sono stati più insistenti e reiterati i tentativi di revisione, di negazione, di occultamento e forse l’ossessione memoriale cui stiamo assistendo si spiega anche con l’ansia dovuta al fatto che presto scompariranno i superstiti, le “memorie viventi” appunto, cioè coloro che oggi possono ancora legittimamente opporre la propria testimonianza a ogni tentativo più o meno tendenzioso di manipolazione della storia. «Bisognerà ormai fare affidamento ai soli documenti. Non sarà più dato nessun accesso diretto al passato. La risposta alla domanda “cosa è successo?” non potrà più essere trovata se non negli archivi, negli artefatti, nei libri di storia. Più nessuno potrà dire: “io c’ero” e opporre la sua memoria di uomo ai tentativi di manipolazione del passato»¹⁵⁷.

Ciò che inquieta gli animi, detto altrimenti, è “il precipitare del passato nella storia”, la trasformazione della memoria vivente in storia – ricordando l’opposizione tra storia e memoria – ovvero la possibilità che si apra uno

¹⁵⁶ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit. in E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 33.

¹⁵⁷ E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 83.

iato incolmabile tra il presente e il futuro, da un lato, e certi eventi del passato, dall'altro. Una distanza, una frattura che qualcuno vede già in atto tra una memoria intesa come un fenomeno integrato, radicato, incarnato nella vita di un gruppo, sempre attuale e, per questo, senza tempo, eternamente presente, e una storia sempre problematica, appartenente a tutti e a nessuno allo stesso tempo per la sua vocazione all'universale, in se stessa muta in relazione alle esigenze identitarie di una collettività¹⁵⁸. E quando il passato scivola nella storia perde la sua forza evocatrice per il presente, sparisce dall'orizzonte di questo, cessa di forgiare le azioni e i progetti attuali, si smorza la sua funzione esemplare, si indeboliscono le difese contro le contraffazioni e la trasmissione rischia di incepparsi.

È molto importante e significativo in questo senso, ad esempio, il progetto nato da un'idea del noto regista Steven Spielberg, il quale nel 1994, dopo aver condotto a termine le riprese del film *Schindler's List*, fondò la *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* allo scopo di raccogliere e conservare il maggior numero possibile di testimonianze audiovisive filmando, appunto, le interviste realizzate con superstiti e altri testimoni del genocidio nazista. La fondazione è attualmente impegnata nello sforzo di rendere accessibile il suo intero archivio a chiunque, in tutto il mondo, voglia servirsene come risorsa educativa. L'intento è estremamente chiaro e reso esplicito dallo slogan che campeggia in maniera evidente sulla home page del sito della fondazione: «Per sconfiggere il pregiudizio, l'intolleranza, l'estremismo – e le sofferenze ad essi dovute – attraverso l'uso didattico delle testimonianze di storia visuale della Fondazione»¹⁵⁹. In questo è affiancata dall'organizzazione *Facing History and Ourselves*, il cui impegno è rivolto al coinvolgimento di studenti di diversa estrazione socio-culturale in tematiche quali il razzismo,

¹⁵⁸ Cfr. P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, vol. I, *La République*, Gallimard, Paris, 1984.

¹⁵⁹ “To Overcome prejudice, intolerance, and bigotry – and the suffering they cause – through the educational use of the Foundation’s visual history testimonies”. Allo stato attuale la fondazione conta oltre 50.000 testimonianze raccolte in 57 paesi e in 31 lingue diverse (www.vhf.org).

l'antisemitismo, l'etica e il senso di responsabilità, allo scopo di promuovere lo sviluppo di una società più informata, più umana e, di conseguenza, meno conflittuale.

Il progetto è sicuramente ambizioso e presenta spunti di riflessione interessanti. A una prima e più superficiale lettura potrebbe apparire come l'ennesimo indizio della compulsione memoriale che la modernità sta vivendo, con tutte le varianti e le possibilità che le tecnologie, di volta in volta, offrono; di quel frenetico produrre e conservare tracce che, *con-fuse* tra tantissime altre in un flusso indifferenziato, rischia di diventare uno sterile esercizio di archiviazione di per sé poco capace di costruire memorie. Ma in realtà, a mio parere, sono proprio la presa di coscienza del problema della scomparsa delle "memorie viventi" e una conseguente attenta riflessione sulla questione della trasmissione e della comunicazione intergenerazionale i punti di partenza che hanno ispirato la fondazione. Ne è prova il fatto che la raccolta delle testimonianze non resta fine a se stessa, né soltanto mira a commemorare le vittime o a rafforzare o rifondare l'identità di questo o quel popolo coinvolto; c'è, nell'operato della fondazione, una consapevolezza del fatto che accumulare artefatti e segni del passato non significa automaticamente costruire e trasmettere una memoria collettiva, e tale consapevolezza si traduce in un lavoro attivo di ricerca dei metodi più efficaci per una trasmissione della memoria che raggiunga davvero lo scopo di inserire in maniera significativa la storia nell'orizzonte della vita delle persone, di incorporarla nelle loro esperienze quotidiane.

Segnali positivi in tal senso non mancano: secondo quanto afferma Margot Stern Strom¹⁶⁰, gli studenti che partecipano al progetto, dopo aver guardato e ascoltato le testimonianze dei sopravvissuti, provano rabbia, indignazione, si fanno e pongono tante domande e, grazie alla guida dei loro insegnanti, riescono, ad esempio, a inquadrare, attraverso il confronto

¹⁶⁰ Executive Director della *Facing History and Ourselves*.

con la storia e i temi da essa posti, questioni etiche generali nei termini pratici delle scelte che si presentano loro quotidianamente nel corso della vita; apprendono che la storia stessa non è un fatto ineluttabile, ma una questione di decisioni concrete, anche piccole, prese da uomini concreti come loro e che, quindi, ogni scelta comporta una responsabilità. Una forma e un'intensità di coinvolgimento probabilmente non raggiungibile da nessun libro di testo, da nessuna lezione scolastica tradizionale, da nessun altro metodo o strumento didattico.

Se dunque il problema della modernità – come ha fatto notare Simmel – è quello di colmare la sproporzione enorme che si è prodotta tra “sapere oggettivo” e sapere soggettivo”¹⁶¹ – ovvero tra la massa di informazioni socialmente disponibili e le capacità individuali di appropriarsene significativamente – tra passato ed esperienza, tra storia e memoria, ben venga ogni mezzo che dimostri di poter essere utile in tal senso. La fondazione ambisce a contribuire, insieme con studiosi, ricercatori, insegnanti, educatori e documentaristi allo sviluppo e alla diffusione di metodologie di insegnamento della storia innovative e più efficaci, che mirino, cioè, a elaborare il passato e ad assumerlo come parte costitutiva del presente che viviamo e del futuro di tutta l'umanità.

Attualmente non siamo in grado di dire se quegli obiettivi verranno raggiunti, ma ciò che da un punto di vista sociologico è interessante cogliere è la presa di coscienza del problema della scomparsa delle memorie viventi e delle conseguenti strategie che diversi attori sociali, istituzionali e non, pongono in essere. Che poi queste possano anche fornire una risposta appropriata alle preoccupazioni di Levi sulle possibilità di trasmissione della memoria, sul dialogo con le generazioni future e sui rischi di essere anacronistici è ancora tutto da vedere. Di certo, se ciò che più occorre è un nuovo linguaggio fatto non tanto di termini originali, quanto proprio di nuovi codici espressivi e registri comunicativi, un

¹⁶¹ Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, op. cit.

linguaggio che abbia la caratteristica di essere «logopatico», ovvero razionale e affettivo al medesimo tempo, in modo da generare un impatto che possa consentire un contatto più profondo con l'oggetto rappresentato, il mezzo audiovisivo è sicuramente il più indicato, forse l'unico che presenti tali peculiarità¹⁶².

5. Codici espressivi e forme culturali della memoria

Avendo accennato ad alcune vie e mezzi della trasmissione memoriale, credo sia ora opportuno fare qualche ulteriore riflessione sul rapporto tra le forme culturali in cui le memorie si cristallizzano, i *media* attraverso cui vengono comunicate, i contesti della fruizione di questi artefatti e i contenuti e la possibilità stessa dell'attività del ricordare.

Le forme in cui può sedimentarsi una memoria sono svariate e innumerevoli: da quelle naturalmente considerate tali, come i monumenti, le statue, le targhe, le lapidi, fino ai diari, ai libri, alle canzoni, ai film, agli spettacoli di vario genere. Ognuno di questi medium parla, ovviamente, un linguaggio diverso, usa il codice espressivo che gli è proprio. E differenze non trascurabili ci sono anche tra i diversi generi appartenenti a ciascuno di essi; ad esempio, così come è certamente diverso apprendere un determinato fatto storico da un libro di testo piuttosto che leggendo una targa commemorativa o ascoltando una canzone ad esso ispirata, fa ugualmente differenza che il libro letto sia un saggio o un romanzo, un pamphlet o una raccolta di poesie, o che il prodotto audiovisivo a cui si assiste sia un documentario, un film o una testimonianza da parte di un osservatore diretto dell'evento in questione. E così via fino a continuare con ulteriori distinzioni tra i sottogeneri: un film come *Schindler's List* suscita sicuramente sensazioni e riflessioni diverse, almeno in parte, da quelle che

¹⁶² Cfr. J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.

può stimolare *La vita è bella* di Benigni. Si tratta di differenze “logopatiche” appunto, essendo diverse le emozioni coinvolte, le corde dell’anima fatte vibrare e i bisogni di comprensione, di conoscenza storica e di approfondimento che ne scaturiscono.

Se dunque è vero che «il mezzo è il messaggio»¹⁶³, è chiaro che la scelta di utilizzare un certo codice rispetto a un altro non è indifferente, non è neutrale: non lo è innanzitutto perché condiziona i contenuti stessi dell’attività del ricordare, in quanto la forma del mezzo ne vincola i gradi di libertà espressiva. In pratica, il modo in cui, attraverso il linguaggio cinematografico, *Il muro di gomma* ci parla della strage di Ustica non può prescindere dal fatto che esso è un film; così come *Sunday Bloody Sunday* degli U2 e *Zombie* dei Cranberries, in quanto canzoni, sono vincolate nel loro tentativo di veicolare la memoria della guerra d’Irlanda dal fatto che usano il linguaggio della musica. Inoltre, non lo è per i processi di ricezione che vengono attivati: trattandosi per lo più di prodotti estetico-culturali, il fruitore si porrà nei confronti di questi artefatti adottando prima di tutto schemi cognitivi e comportamenti tipici per quell’oggetto. Tipici perché socialmente determinati e influenzati dalle esperienze simili precedentemente vissute dal soggetto più che rispondenti a dinamiche strettamente individuali. Infine, è il contesto stesso della fruizione – come attestato da diversi studi e paradigmi della sociologia della comunicazione¹⁶⁴ – a rendere rilevante la scelta del codice espressivo. È evidente che essere in classe o a un concerto, in una piazza di fronte a un monumento o al cinema, a una commemorazione o a casa propria guardando una *fiction* in tv non è la stessa cosa: anche in questo caso il nostro essere immersi in una società, nella sua cultura, nei suoi ruoli, nelle sue regole di condotta, ci porterà ad assumere in ogni singolo caso atteggiamenti e condotte peculiari.

¹⁶³ Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1974.

¹⁶⁴ Valga per tutti R. Grandi, *I mass media fra testo e contesto*, Lupetti, Milano, 1994.

Per tali ragioni, analizzare questi oggetti culturali, nonché le dinamiche e i processi ad essi correlati diviene essenziale per poter meglio comprendere il senso generale, il valore e il posto che una società assegna alla memoria di un determinato evento del suo passato. Mentre gli strumenti più idonei a tal uopo non possono che essere, per quanto fin qui sostenuto, da un lato, i paradigmi della sociologia della memoria e, dall'altro, le teorie della sociologia dei processi culturali e comunicativi.

Dunque, l'efficacia di un certo codice espressivo e l'adeguatezza di una determinata forma commemorativa in relazione all'evento da ricordare dipendono da tutti gli elementi appena discussi, comprese le caratteristiche delle persone alle quali essi si rivolgono. Il problema più sentito resta sempre quello della trasmissione ai giovani, ma più in generale a tutti coloro i quali non hanno vissuto in prima persona quel passato che si cerca di ricordare e trasmettere. E si sa che i giovani sono più sensibili a quelle forme espressive che essi sentono più vicine, quelle che riescono a parlare loro suscitando il maggior coinvolgimento possibile, cioè proprio la musica e il cinema. È giocoforza, allora, chiedersi se non sia proprio attraverso questi media e i loro rispettivi linguaggi che bisogna cercare di farsi prestare attenzione dai giovani di oggi e da quelli che verranno, da chi non c'era e, perciò, non sa; se non sia parlare la lingua di chi dovrebbe ascoltare il modo migliore di trasmettere una vera memoria collettiva, ovvero pezzi di passato socialmente e individualmente dotati di senso e coerenza. Il rischio forse è uno soltanto: quello che Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti smettano di essere i due immigrati italiani, sfortunati protagonisti di una vicenda assai controversa che li vide ingiustamente¹⁶⁵ condannati a morte negli Stati Uniti nel 1927, per diventare solo i protagonisti di una canzone (la ballata di Joan Baez ispirata alla loro vicenda) o di un film (quello di

¹⁶⁵ Lo stesso governatore del Massachusetts, cinquant'anni dopo l'esecuzione, nel 1977, al termine di un lungo e approfondito esame dell'ufficio legale dello Stato, pronunciò una dichiarazione di riabilitazione dei due anarchici sostenendo che il processo attraverso il quale essi furono condannati fu «scorretto» e «viziato da pregiudizi contro gli stranieri e i dissidenti».

Giuliano Montaldo del 1971) su un vecchio caso giudiziario; o che le donne che ballano da sole nella canzone *They Dance Alone*¹⁶⁶ di Sting vengano ricordate poeticamente come persone che esprimono il loro dolore danzando da sole senza sapere il perché, cioè perdendo di vista il momento e le vicende storiche cui la canzone fa riferimento: gli anni del regime dittatoriale di Pinochet in Cile e dei *desaparecidos*¹⁶⁷. In altre parole, quello che sto cercando di dire è che se la trasmissione e la conoscenza del passato fatte attraverso registri narrativi “sensibili” si slegano troppo da un apprendimento e una comprensione dei fatti storici che vadano di pari passo, l’efficacia della memoria può risultarne minata al pari della situazione in cui l’eccessiva impersonalità e “asetticità” dei codici espressivi e dei contesti di fruizione della trasmissione memoriale rischiano di dar luogo a un corto circuito della ricezione.

È per questo ordine di ragioni che mi convinco sempre più del fatto che, affinché l’ideale del “dovere della memoria” possa imboccare la strada della concretizzazione evitando di alimentare solo un’utopia, è necessario l’impegno di tutti gli attori sociali, nessuno escluso: dagli studiosi agli intellettuali, dagli scrittori agli artisti, dalle associazioni di cittadini ai soggetti istituzionali e politici, dai testimoni diretti a ogni singolo individuo con le loro produzioni di artefatti culturali, nonché di progetti coerenti che evitino di generare memorie “mute”, tracce “silenziose”, ovvero tutti quei

¹⁶⁶ *They Dance Alone* è la traduzione dello spagnolo *Gueca Solo*, nome di una danza tradizionale cilena che più recentemente è stata usata come forma di espressione di dolore per la perdita delle persone care e di protesta politica. Questa canzone nasce da un percorso molto significativo a proposito dei discorsi che abbiamo affrontato in questo e nei precedenti paragrafi. Sting sostenne la fondamentale differenza tra il leggere o il sentir parlare della tortura e l’esperienza di ascoltarne i racconti direttamente dai protagonisti. La scrisse, infatti, dopo aver conosciuto e parlato di persona a ex prigionieri politici che erano stati vittime di torture e sevizie di ogni genere. Oltre a confermare il ruolo essenziale delle testimonianze storiche dirette, possiamo considerare il percorso che ha portato alla nascita di questa canzone come una sorta di traduzione da un codice espressivo (il racconto orale) a un altro (la musica), in cui il secondo ha enormemente ampliato la diffusione dei contenuti del primo, seppur sacrificando qualcosa in termini di fedeltà e oggettività storica.

¹⁶⁷ Anche se, in verità, c’è da dire che Pinochet viene esplicitamente nominato nella canzone, nei versi: “Hey Mr. Pinochet, you’ve sown a bitter crop (...) can you think of your own mother dancing with her invisible son?”.

monumenti che riempiono sì le nostre città e che magari parlano anche di eventi di indubbio rilievo, ma di cui più nessuno conosce ormai né l'origine né il significato. Sotto l'effetto dell'illusione che i nostri monumenti commemorativi saranno sempre al loro posto per farci ricordare, gli affidiamo troppo spesso il nostro impegno di memoria, abbandonandoli a se stessi e ritornando da loro solo quando una contingenza presente lo richieda. Ma, così facendo, altro non facciamo che condannarli e condannare noi stessi all'oblio.

CAPITOLO QUARTO

LA STRAGE E LE SUE CONSEGUENZE

1. 23 dicembre 1984: memorie dall'inferno

È il 23 dicembre del 1984, sono le 19,03 circa. Il treno rapido 904, partito da Napoli alle 12,55 e diretto a Milano, ha appena imboccato la Grande Galleria dell'Appennino tosco-emiliano, o Galleria del Vernio, tra le stazioni, appunto, di Vernio e San Benedetto Val di Sambro. È la galleria più lunga dell'intera rete ferroviaria europea e una delle più lunghe del mondo, ben 19 chilometri circa¹⁶⁸. Il convoglio è composto da 15 vagoni: la locomotiva, cinque carrozze di prima classe, il vagone ristorante, un vagone ristoro, sei carrozze di seconda classe e il bagagliaio. Il treno, come è immaginabile dato il particolare periodo dell'anno – siamo all'antivigilia di Natale – e la lunga tratta da percorrere, è stracolmo, soprattutto dopo aver effettuato le fermate a Roma e Firenze. Procedendo a una velocità di 110-120 km/h, giunto all'altezza del settimo chilometro – sono le 19,08 circa – un'esplosione squarcia la prima delle carrozze di seconda classe, la nona dalla testa del treno:

La carrozza tutta aperta, il soffitto della carrozza e... mamma mia, tutto... non capivo più niente dalla paura, dallo sgomento! (intervista a una superstite).

E poi mia mamma, che era quella più lucida quando successe lo scoppio, vide proprio che si squarciava in aria, il cielo si apriva tutto, si apriva proprio il tetto del vagone (intervista a un superstite).

¹⁶⁸ Per la precisione 18 chilometri e 610 metri.

Non si tratta di un incidente ferroviario, né di un guasto o di un deragliamento; e nemmeno dell'esplosione di fuochi d'artificio che alcuni passeggeri stanno trasportando. È una bomba. Una potente carica esplosiva¹⁶⁹ di circa 13 chilogrammi posta in due valige lasciate sulla retina metallica portabagagli nel corridoio, all'estremità del vagone e azionata con congegno radio di comando a distanza prima che il treno entrasse nella galleria¹⁷⁰.

È l'inferno. Dopo il boato, il fragore, udito dai passeggeri con intensità diversa a seconda della distanza che li separava dal luogo dello scoppio, qualche istante di silenzio irreale:

Non si è sentito niente, non si sono sentiti rumori, non si sono sentiti boati. La cosa più traumatizzante a ricordare: il silenzio. Totale, assoluto. Per... questione di secondi forse, non lo so, non so stabilire quello che era (intervista a una superstite).

E poi subito il caos: le prime urla di disperazione, di sgomento, di dolore, di terrore; gente in preda al panico che si butta giù dal treno, sui binari, sul piccolo marciapiede che fiancheggia il binario; c'è chi scappa, senza sapere dove, senza realizzare che la galleria è troppo lunga per poterne uscire a piedi, in una direzione come nell'altra; ma non importa, conta solo fuggire, allontanarsi dal quel putiferio, evitare anche solo il contatto visivo con la distruzione, col dolore, con la morte altrui. L'orrore si manifesta in tanti modi diversi, ma tutti ugualmente terrificanti:

Verso le 19, poco dopo, qualche minuto dopo le 19 c'è stata questa esplosione terribile, diciamo così... era un qualcosa di indescrivibile. Io, ricordando quell'evento, dico spesso che ho in viso in faccia la morte, cioè ho capito cos'è la morte. [...] Nello scompartimento non c'era più niente, era tutto attorcigliato, tutte le lamiere attorcigliate. [...] Io pensavo di non avere più le braccia, né gli arti

¹⁶⁹ Composta – in ordine di quantità decrescenti – da pentrite, T4, nitroglicerina e tritolo.

¹⁷⁰ Ipotesi avvalorata dal fatto che – secondo quanto stabilito dalle indagini – il giorno prima qualcuno aveva chiesto per telefono all'ufficio informazioni della stazione di S. Maria Novella gli orari di passaggio dei treni rapidi tra le due stazioni di Vernio e S. Benedetto Val di Sambro, in nessuna delle quali essi fermavano.

superiori, né gli arti inferiori, perché non me li sentivo e cominciavo a tastarmi con una terribile paura di non trovarmi gli arti (intervista a un superstite).

Ci fu quel rumore terribile... successe un macello pazzesco: cose che ci caddero addosso, un rumore enorme. [...] Le prime parole, appunto, che ricordo è Antonio che dice: “È un macello, è un macello, aiuto, un macello!” (intervista a una superstite).

Che poi nel momento in cui c'è stato questo buio totale, c'è stata una forza di compressione, come se l'aria mi schiacciasse. [...] E poi incominciavano le scariche elettriche sul tetto del vagone [...] Io avevo il bambino più piccolo che un attimo prima che scoppiasse la bomba si era spostato dall'angolo e si era messo al centro. Questa cosa lo ha salvato. Altrimenti sarebbe stato preso in pieno. Lui, al lume di questo accendino, ha cominciato a urlare come un pazzo: “Mamma la faccia, mamma la faccia, non hai più l'occhio, non hai più l'occhio, mamma la faccia!”. Io non avevo sentito dolore, non avevo sentito assolutamente niente, glielo assicuro. Mi sono messa la mano in faccia e...avevo lo spezzatino. Avevo mezza faccia maciullata proprio. E avevo il sangue che mi colava in gola, per cui ho detto: “Sto morendo”. (intervista a una superstite).

Riuscii a rialzarmi, quello che ho visto sulla reticella non ve lo dico... una ragazza che era salita a Roma, lei e il fidanzato... là sopra stavano! (intervista a una superstite).

C'è stato un bagliore fortissimo, una luce fortissima che ha attratto la mia attenzione alle mie spalle. Mi sono girato d'istinto, il vetro è andato in frantumi e alcuni pezzi mi hanno preso sul viso, come vedi. Istintivamente mi sono coperto la nuca con le braccia – tant'è vero che le braccia sono la parte più colpita – poi sono caduto per terra sulle ginocchia di mia madre, siamo rimasti lì diversi minuti, credo ci sia stata una specie di scossa elettrica o qualcosa del genere. [...] Io avevo un buco in un'arteria che zampillava, c'era il sangue che zampillava fuori [...]. Io non riesco ad aprire gli occhi perché avevo tutte le palpebre – le vedi, sono tutte ricucite – piene di frammenti [...] Le urla che sentivo intorno a me, gente che correva dovunque, gente che mi calpestava. Io ero steso per terra con la testa sulle ginocchia di mia mamma seduta dietro di me; la gente correndo nel buio mi calpestava e io non avevo nemmeno la forza di urlare [...] Mi davano a parlare continuamente per non farmi addormentare, perché il medico diceva: “Se si addormenta è praticamente spacciato” (intervista a un superstite).

Alla fine i morti saranno quindici (di cui otto napoletani) e i feriti più di 260 (di cui più di cinquanta napoletani). Un sedicesimo passeggero morirà qualche mese dopo in seguito ai traumi subiti in quella tragica circostanza.

Ad aumentare quello stato di angoscia contribuisce il fatto che salta la corrente elettrica e, essendo sotto una galleria, con la nube di fumo che si

sprigiona – tra l'altro anche tossica e, quindi, pericolosa per i superstiti – ci si ritrova completamente al buio, nella quasi totale incapacità di vedere alcunché, di rendersi conto di cosa sia accaduto e delle cause di quella incomprensibile situazione:

I ricordi netti che più mi hanno resa drammatica la situazione sono stati la puzza, l'odore che c'era lì sotto, il non sapere cosa fosse successo, cioè che è successo? Cosa diavolo è successo? Perché è successa questa cosa? È caduta la galleria? Che diavolo è successo? Quindi l'impotenza di non sapere come comportarsi di fronte a qualcosa che non sapevi cosa fosse (intervista a un superstite).

In quel momento...non c'è stato...c'è stato il buio totale, c'è stato il buio proprio totale (intervista a una superstite).

Io onestamente vedevo, non vedevo, poi comunque era buio, dovevi proprio mettere bene a fuoco la vista per vedere qualcosa. Comunque c'era di tutto, diciamo, sui binari c'era di tutto. Ci stava...non ti so dire se erano bagagli, comunque ci stava roba per terra. Ti ripeto, qualche ferito pure devo aver intravisto (intervista a una superstite).

In quel momento non ho capito che era una bomba, perché ho avuto l'impressione come se qualcuno avesse buttato una pietra vicino al vetro. Perché infatti si sono rotti tutti i vetri del finestrino e la prima cosa che ho fatto, ho messo le mani al viso perché tutte le schegge mi sono andate al viso. [...] Poi ci hanno fatto scendere dal treno. Io non lo so cosa sentivo sotto alle mani, quella melma, perché era tutto umido, la parete del tunnel. Allora mi è venuta una crisi di nervi, ché non sapevo dove stavo camminando, ecco. Magari ci potevano essere anche i morti e io camminavo sui morti però non vedevo niente (intervista a una superstite).

Stavo leggendo il giornale e stavo seduto lato corridoio. Improvvisamente un vento fortissimo in faccia, chiudo gli occhi istintivamente. Mi ricordo che immaginavo che qualcuno avesse aperto il finestrino e stava entrando tutta terra che mi andava in faccia. In realtà erano i vetri che mi andavano tutti su questo lato qua. [...] Gente che ci passava davanti insanguinati, non si sapeva niente, perché poi non si vedeva niente nella galleria. [...] Mi ricordo le voci che arrivavano da lì: voci che chiedevano aiuto e...fu brutto (intervista a un superstite).

Questo del disorientamento, dello smarrimento, dell'incertezza dovuti all'impossibilità di vedere chiaramente e dello strazio provato nell'udire i lamenti e le invocazioni di aiuto da parte dei feriti è un motivo che ricorre

spesso nei racconti degli intervistati, tanto da poter essere considerato un pattern narrativo tipico di questo specifico caso:

Io la presi molto velocemente questa esplosione senza accorgermene nemmeno. Perché stavo nell'estremità del corridoio del vagone, quindi fui preso in pieno dallo spostamento d'aria, non ebbi il tempo di accorgermene praticamente e andai a finire sotto le macerie. [...] Poi cominciai a sentire dei lamenti di persone, così, come dal fondo di una caverna, cominciarono a venire fuori questi suoni indistinti: "Aiuto! Aiutatemi!" (intervista a un superstite).

In particolare, chi ha potuto assistervi non può dimenticare la disperazione dei genitori della piccola Federica, la ragazzina di Ischia purtroppo deceduta a soli dodici anni, i quali, scesi dal treno, si rendono conto che la loro figliuola è purtroppo rimasta sotto il groviglio di vetro, lamiere e macerie causato dall'esplosione:

Insomma c'era questa situazione drammatica, ma la cosa più drammatica ancora era questa: che a pochi metri da noi c'era una signora che urlava: "Federicaaa, fatemi entrare!". Cioè che era successo: che io mi ricordi, la mamma di Federica Tagliatela era uscita ma non aveva potuto portare con sé la figlia che era rimasta dentro e questa signora è stata tutte e 4 ore, 5 ore, che siamo stati in galleria ad urlare che voleva rientrare, voleva recuperare la figlia. "Federica", cioè quest'urlo, "Federica, Federica" e lei che stava là fuori si disperava perché la figlia era rimasta dentro (intervista a una superstite).

A un certo punto questo fumo acre non riusciva proprio più a farci respirare. Io sentivo, ricordo, il fumo nelle narici e ricordo le urla delle persone, ricordo le urla del papà di Federica che urlava il suo nome, urlava: "Federica, Federica", non me lo dimenticherò mai! Ce l'avevo 3 metri dietro, credo, non ho mai sentito urlare una persona così: disperata! (intervista a un superstite).

E poi laggiù la cosa terrorizzante erano le grida di...di...Tagliatela, il papà di Federica, che aveva trovato Gianluca, però non trovava Federica (intervista a una superstite).

Dicevamo delle difficoltà di capire che si fosse trattato di un attentato, confermate ulteriormente dalle seguenti testimonianze:

Purtroppo è successo quello che non mi sarei mai aspettato minimamente, cioè proprio una bomba, un attentato. A tutto avrei pensato meno che una bomba. Quando mi trovavo sotto le macerie credevo che fosse stato un disastro ferroviario. [...] Cioè non avrei mai pensato a una bomba, cioè mi sembrava troppo assurdo¹⁷¹.

Io non ho mai pensato alla bomba, forse perché a 12 anni non ci arrivi, io ero convinto che fosse...che si fossero spezzati i cavi del treno, i cavi elettrici, e che fossero caduti sul treno. Perciò aveva un senso questa spiegazione, per la scossa elettrica che avevo sentito. Però non riuscivo a capacitarmi come diavolo potesse essere successo proprio a me; erano cose che si vedevano in TV, non era una cosa che succedeva a te (intervista a un superstite).

Già, com'era possibile pensare a una bomba! Il male, quando è così spietato, così disumano, non ha nessun senso, esula dalle capacità di comprensione umane, si sottrae a ogni tentativo di interpretazione, di spiegazione. Se un massacro così barbaro è indicibile, se le parole e le testimonianze di chi ne è scampato sottraendosi alla morte possono dar conto solo da lontano della realtà di quell'esperienza e di come viene vissuta da chi ne è coinvolto, a dispetto anche della più profonda empatia possibile, è perché esso è innanzitutto incomprensibile e inspiegabile:

Mio figlio disse vicino al padre: "Papà perché stavamo morendo?". Il padre disse: "Ho cercato sempre di darti una spiegazione a ogni perché, adesso non lo so" (intervista a una superstite).

Una strage che avrebbe avuto proporzioni maggiori se, come forse era nelle intenzioni degli autori, la bomba fosse esplosa mentre il treno incrociava un convoglio che stava per giungere in direzione opposta; o se tale convoglio fosse transitato quando molti dei passeggeri del 904 erano sul binario ad esso destinato, in preda al panico. È solo grazie al tempestivo intervento del macchinista, il quale blocca immediatamente tutta la

¹⁷¹ Frammento di un'intervista ad Antonio Calabrò, andata in onda nel 1985 su RAI1 nel corso di una puntata della trasmissione *Linea diretta* condotta da Enzo Biagi e dedicata alla strage del treno 904.

circolazione, che quell'evenienza viene scongiurata. Pur tuttavia, più di qualcuno è colto da un simile pensiero rimanendone atterrito:

Siamo scesi da questo treno tutto sgangherato, tutto così, in questo buio pesto della galleria – perché non c'era un po' di luce – e la prima cosa che mi ha terrorizzato, l'idea che ci fosse un altro treno che mi investisse. Quindi non vedevo via di scampo, sono stati attimi di terrore proprio! [...] Infatti dicevo a mia cognata: “Ma perché non ce ne andiamo, che stiamo a fare qua!”. Cioè io ero terrorizzata dall'idea di stare là e di morire come una cretina con un treno che mi travolgeva. [...] Quindi in un primo momento io sono stata terrorizzata dall'idea di fare una morte proprio...assurda! Non vedevo via di scampo, non c'era via di scampo! (intervista a una superstite).

Dunque, è stata un'esperienza che definire traumatizzante è sicuramente riduttivo. Senza voler sconfinare in problematiche da filosofia del linguaggio, c'è però da dire che sono tanti gli eventi che comunemente definiamo traumatizzanti, finendo in tal modo per accomunarli sotto un'unica indistinta etichetta che ne fa perdere le peculiarità. Laddove, invece, servirebbero, di volta in volta, termini diversi per dar conto di fatti e modalità di esperirli che, per quanto simili, non saranno mai gli stessi.

Anche con il trascorrere del tempo, quando i ricordi iniziano a sfumare, i loro contorni a perdere nitidezza e una vita comincia a perdersi nelle crepe della memoria, nell'incipiente difficoltà di ricostruirla, di darle un effettivo stato di “realtà” attraverso una narrazione basata sulla memoria stessa, non sfumano certo le terribili sensazioni a suo tempo provate. In tal senso, è molto significativo il racconto di una superstite, una ormai anziana signora, quasi ottantenne, la quale non è più in grado di ricordare molto di quel tragico giorno, ma è altrettanto incapace di dimenticare, di rimuovere lo sgomento provato allora. Proprio per questo, nel pensarci, ha ripetuto tante volte in pochissimi minuti di colloquio, quasi ossessivamente direi, e commuovendosi ancora, la stessa espressione di vivo turbamento:

Cose brutte, brutte figlio mio, se lo penso mi vengono le lacrime. [...] Eh, cose brutte, cose brutte! [...] Mi ricordo solo cose brutte...di questa strage. [...]

Pare di vedermi ancora in quel posto dopo tanti anni. Brutto assai, non lo auguro a nessuno! [...] Brutte, brutte cose!

Invece come è stato raccontato questo evento dai media? I primi articoli apparsi sui giornali il giorno dopo mostrano grosso modo un canovaccio simile: trascurando le cifre sui morti, sui feriti e su altri particolari, ovviamente ancora imprecise e provvisorie, dopo una doverosa parte iniziale in cui si spiega l'accaduto con tutti i relativi dettagli necessari a una corretta comprensione dei fatti da parte del lettore, si passa a una narrazione più "drammatizzata", ovvero si ricorre a termini ed espressioni in grado di andare oltre la fredda cronaca e di dar conto maggiormente della tragicità dell'episodio; per poi passare già alle ipotesi sui mandanti, sugli esecutori e alle reazioni del mondo politico. Un esempio valga per tutti:

[...] il tremendo scoppio è avvenuto all'incirca all'altezza del sesto chilometro. Venticinque i morti per ora accertati, ma il loro numero è forse destinato a crescere ancora: tra loro almeno un bambino; continuamente da aggiornare il numero dei feriti: decine, forse centinaia. Almeno una decina di feriti sono in gravissime condizioni. Uomini, donne, bambini: famiglie intere (950 viaggiatori in tutto) che in occasione del Natale si recavano ad abbracciare parenti, amici lontani, oppure andavano in vacanza sulla neve. [...] La strage odierna, dunque, ha macabramente "corretto" il tiro: ma, per aggiungere orrore ad orrore, il destino ha voluto che al momento dell'esplosione transitasse nella stessa direzione, sotto la galleria, staccato di pochi minuti anche un secondo convoglio; anch'esso, dunque, è rimasto bloccato sul luogo dell'eccidio, immobile "grazie" alla corrente elettrica saltata al momento dell'attentato. Una galleria, due treni fermi in un interminabile budello buio, corpi mutilati, i lamenti dei feriti, le urla di persone improvvisamente precipitate dal sonno o dal riposo, nell'orrore [...] ma la potenza dello scoppio ha anche letteralmente proiettato alcuni passeggeri fuori delle carrozze: i loro corpi si sono sfracellati contro le pareti della galleria, sono ricaduti sui binari, o sono stati sfigurati da schegge e rottami. [...] Appena avuta notizia della sciagura, il presidente del Consiglio Craxi ha deciso di recarsi sul luogo. Stamane – proveniente dal Centro di Addestramento Alpino di Selva Gardena dove era giunto ieri per le vacanze natalizie – giunge a San Benedetto Val di Sambro anche il presidente della Repubblica Pertini. [...] Mentre notizie sempre più tragiche e cifre sempre più pesanti vanno accavallandosi, giungono sui tavoli delle redazioni le smentite dei neofascisti circa la rivendicazione "napoletana", e quattro nuove rivendicazioni. [...] L'infamia dello sciacallaggio si somma alla bestialità degli assassini. Proprio nessuno vuol mancare al sanguinoso banchetto. Una interminabile, forsennata girandola mentre il rapido della morte non ha ancora detto intera la sua "verità" («Il Mattino», 24 dicembre 1984, p. 1).

1.1. L'arrivo dei soccorsi

I soccorsi, pur partendo con celerità in seguito all'immediato allarme lanciato dal macchinista del 904, incontrarono non poche difficoltà a organizzarsi nel modo più opportuno per giungere sul posto. Il treno era più vicino all'imbocco della galleria che non alla sua uscita; si pensò, quindi, di entrare da sud, ma la densissima nube di fumo che si levò, spinta dal vento proprio in tale direzione, rese impossibile l'accesso da quella parte. Si dovette tornare indietro e munirsi di maschere antigas, respiratori e bombole d'ossigeno. Nel frattempo altri soccorritori giunsero da nord su dei carrelli di manovra alimentati a gasolio raccogliendo prima i feriti più gravi, mentre fu dato il preallarme agli ospedali di diversi comuni circostanti, tra i quali Bologna, San Benedetto Val di Sambro e Castiglione dei Pepoli. Dalla stazione di San Benedetto partirono le prime ambulanze, che si erano concentrate soprattutto lì, verso i vari nosocomi; l'orario di arrivo dei primi feriti all'ospedale di Maggiore di Bologna – circa due ore e mezza dopo l'esplosione – testimonia, tutto sommato, del buon funzionamento della macchina organizzativa. Tenuto conto, infatti, di alcuni preliminari interventi necessari per poter poi giungere a recuperare i feriti – come, ad esempio, lo spegnimento di piccoli incendi sprigionatisi e delle operazioni di spostamento delle macerie – e del tempo che materialmente comunque occorre per percorrere i dodici chilometri circa di galleria a bordo dei carrelli, per caricare i feriti sulle ambulanze e per raggiungere Bologna, si può esprimere un giudizio obiettivamente positivo sull'operato di tutte le forze in campo. È probabile che anche l'esperienza fatta quattro anni prima in occasione della strage della stazione di Bologna abbia giocato un ruolo di primo piano, consentendo di mettere in campo un piano d'azione già collaudato:

Ricordo appunto che l'autoambulanza ci impiegò pochissimo perché le strade erano tutte libere, era stato organizzato tutto... la città era stata organizzata in modo tale da prestare soccorso alle persone, per cui ci avevano fatto probabilmente dei percorsi stabiliti dove non passavano macchine, il traffico era stato bloccato, era pure una certa ora di sera, di notte per cui insomma si arrivò facilmente (intervista a un superstite).

Eh, c'erano dei trenini diesel, dei treni che funzionavano con la benzina, col carburante, e poi dei carrelli sempre sulle rotaie. Evidentemente, in un primo tratto, forse con le barelle e poi ci misero sopra a questi vagoni. [...] Erano parecchi chilometri, infatti durò un poco questo viaggio così, questo viaggio che sembrava un po' silenzioso sotto la galleria. [...] Mi ricordo che avevo parecchio dolore mentre mi muovevo, perché evidentemente le costole erano entrate e uscite, per fortuna senza rompersi. I soccorsi mi misero anche delle flebo – mettono delle flebo, no?, in questi casi – anche per cercare di mitigare il dolore che uno tiene; forse, chissà, della morfina pure, perché i forti traumatizzati hanno parecchio dolore. E così nell'ambulanza mi ricordo questa cosa divertente insomma: perché a un certo punto sentivo che parlavano, uno ha detto: “No, non andare di là che c'è traffico, vai dall'altra parte”, “Ma di là è contromano”, allora disse: “Accendi la sirena, il lampeggiante, non ti preoccupare”. Allora fra me e me ho detto: “Vuoi vedere che io devo venire a salvarci a noi che è già un salvataggio questo!”. Vedi un po' uno che va a pensare in questi casi! (intervista a un superstite).

Mi buttano su questa ambulanza e io ricordo questo viaggio in ambulanza inter-mi-na-bi-le! Ho scoperto poi che San Benedetto Val di Sambro è a un'oretta¹⁷², ma ti giuro mi è sembrata una vita. Una cosa veramente impressionante! Andava, andava questa ambulanza, correva, e la cosa che ricordo è che non frenava mai questo tizio. [...] Poi ho scoperto dopo che in realtà avevano chiuso la città al traffico, perciò non frenavamo mai: perché non c'era nessuno che ci creasse ostacoli (intervista a un superstite).

Bisogna riconoscerlo, quello che hanno fatto i ragazzi del soccorso Bologna è stato qualcosa di eccezionale, ma veramente eccezionale. Sono stati magnifici, dal primo soccorritore all'ultimo degli infermieri. In ospedale abbiamo trovato una disponibilità: medici che erano in vacanza hanno sentito attraverso la radio quello che era successo e sono ritornati spontaneamente tutti quanti in ospedale. E noi siamo stati dislocati secondo le ferite che avevamo dal medico adatto. Io infatti sono stata ricucita da un chirurgo plastico, altrimenti adesso veramente sarei un mostro, perché ho avuto 111 punti di sutura al viso (intervista a una superstite).

Lo stesso senso del dovere, della responsabilità, la stessa solidarietà, la stessa umanità che mossero un funzionario di polizia in servizio a Bologna, pur non essendo in attività quel giorno, ad accorrere sul luogo della

¹⁷² Si intende da Bologna.

disgrazia per dare il proprio contributo alle attività di soccorso e che, indirettamente, gli furono fatali. È la triste storia di Filippo Alberghina, a cui capitò per la seconda volta nella vita di assistere alle conseguenze di una strage, dopo quella della stazione di Bologna appena quattro anni prima, il quale, non potendo più sopportare le scene strazianti che gli si presentarono, si suicidò¹⁷³.

Per i feriti lievi, invece, le cose si svolsero diversamente. Essi, infatti, furono fatti salire sui vagoni di prima classe che non avevano riportato danni, i quali furono staccati dal resto del treno e fatti ripartire. Ovviamente, si raggiunse un sovraffollamento tale che diversi passeggeri tra quelli incolumi che già occupavano un posto in quelle carrozze, probabilmente ancora ignari della gravità dell'accaduto, riservarono ai feriti un'accoglienza di cui alcuni fra questi si sono lamentati:

Salimmo in una prima classe, mi ricordo... e sinceramente mi aspettavo dalla gente che stava lì, che non era ferita, cioè che non aveva subito... magari avevano sentito l'esplosione... erano un po' infastiditi dalla presenza dei feriti che salivano sul treno, tant'è vero che non ci fecero neanche sedere, eh! Non ci fecero neanche... no, sembravano infastiditi da... più che altro da questo ritardo del treno che dal fatto... o forse anche perché non avevano, diciamo, messo a fuoco quello che era successo probabilmente, perché poi non è che lì si dicevano le cose (intervista a un superstite).

Su questa carrozza di prima classe, un altro ricordo che ho, un signore che era perfettamente illeso e che evidentemente già viaggiava sulla carrozza di prima classe e lì era rimasto [...] era anche un po' infastidito dalla nostra presenza, eravamo decine di persone che stavamo in questa carrozza, decine di persone in più rispetto a quelle che dovevano essere (intervista a una superstite).

Alcuni feriti scesero a San Benedetto e proseguirono in ambulanza, mentre altri proseguirono fino a Bologna e solo lì trovarono altre ambulanze ad attenderli. Ma il convoglio, poiché si temeva che potesse aver subito danni non immediatamente visibili, tenne un'andatura così estremamente

¹⁷³ Dalla stessa puntata della trasmissione *Linea diretta* citata in precedenza.

lenta da risultare esasperante. Giunse a destinazione, infatti, a quasi sei ore di distanza dallo scoppio dell'ordigno:

Ricapitolando: qualche oretta perché le carrozze che, diciamo così, si erano salvate, si avviarono. Poi ci fermammo qualche mezz'ora, forse anche di più, nella stazione di San Benedetto Val di Sambro e poi il treno, con una lentezza esasperante, guarda, ogni tanto si fermava, a dieci all'ora proprio e arrivammo a Bologna che erano... dopo la mezzanotte, un poco prima dell'una di notte (intervista a un superstite).

Ma a parte questo lungo viaggio, le testimonianze raccolte riconoscono all'unanimità l'efficace funzionamento delle successive fasi dell'intervento di soccorso:

E poi arrivammo a Bologna. Alla stazione di Bologna, un'altra cosa che mi colpì, l'organizzazione. Quando sono arrivata, quando sono scesa da questa carrozza di prima classe che mi aveva portato da San Benedetto Val di Sambro a Bologna, mi colpì il fatto che la stazione non sembrava più una stazione, ma tutti i binari erano svuotati, non c'erano più persone, c'erano solo ambulanze sulle banchine, c'erano solo ambulanze predisposte per accogliere le persone, la polizia in gran quantità, ma soprattutto tutte queste ambulanze. La stazione da un lato deserta, cioè deserta di passeggeri e tutte ambulanze, persone pronte ad accogliere a portare i passeggeri del 904 agli ospedali. Una super organizzazione! (intervista a una superstite).

Durante questa sorta di "odissea nell'odissea", un altro comune elemento di inquietudine i superstiti lo trovarono pensando a come i loro parenti stessero vivendo la vicenda da casa, o ovunque si trovassero, una volta venuti a conoscenza della strage dalle notizie diffuse per radio e dalle edizioni straordinarie dei telegiornali che prontamente furono trasmesse. Per i feriti, pensare che i propri cari potessero immaginarli morti senza averne la sicurezza fu tremendo; un dubbio che, per certi versi, può sconvolgere di più – ma soprattutto diversamente – di una pur drammatica certezza. Da ciò i tentativi disperati, e spesso vani, di mettersi in contatto con loro:

Io mi ricordo di essere arrivato in ospedale verso... passata la mezzanotte, verso l'una e quindi là ci fu una tragedia nella tragedia perché i miei a casa...allora non c'erano i cellulari, per cui i miei, quando poi prendemmo il treno e arrivammo fuori dalla galleria, subito dopo c'era la stazione di S. Benedetto Val di Sambro, allora la prima cosa che facemmo, scendemmo da questo treno, perché il treno si fermò [...] noi scendemmo per chiamare a casa, perché ci immaginavamo che, sapevamo, noi che stavamo proprio lì vicino all'esplosione sapevamo che c'erano stati morti, sapevamo che c'erano stati morti per cui, dico, adesso daranno la notizia in televisione e i nostri si preoccuperanno. [...] Noi scendemmo e volevamo andare a telefonare, ma appena...sai, c'erano quei telefoni pubblici, c'era una marea di gente quando arrivammo lì, per cui desistemmo e ascoltando quello che dicevano gli altoparlanti risalimmo sul treno, perché loro ci consigliarono di salire sul treno che ci avrebbero portati immediatamente a Bologna. [...] Probabilmente dissero la notizia poi le radio, la televisione, insomma si sparse subito la notizia e quindi i miei, disperati, non sapevano cosa fare. Andarono a Bologna, girarono tutti gli ospedali però non mi trovavano [...] quindi, ecco, una tragedia nella tragedia in quanto anche i familiari subirono e hanno subito poi anche in questi anni le conseguenze, diciamo così, di questa strage (intervista a un superstite).

Il pensiero che più mi tormentava, in quelle ore nella galleria, non era il fatto che... mi ero salvata sì, mi ero salvata e questo... ancora non lo sapevo che c'erano dei morti o quanti ce ne fossero, non mi ero resa conto del numero di morti. Comunque, insomma, quello che mi preoccupava era avvisare i miei genitori, avvisare la mia famiglia, visto che io viaggiavo da sola, insomma, perché immaginare è molto peggio, in quel caso, è molto peggio che avere la certezza (intervista a una superstite).

Io in quel momento pensavo... non pensavo a me, pensavo alla mia famiglia che mi aspettava, e non ho capito perché. Non pensavo proprio a me (intervista a una superstite).

1.2. I ricordi dei famigliari delle vittime

È facile immaginare in quali faccende siano intenti i famigliari degli sventurati viaggiatori del 904. Mancano due giorni al Natale, c'è la tipica atmosfera dei giorni delle festività di fine anno: i pensieri corrono con spensieratezza a parenti e amici vicini e lontani, si esce di casa per andare a comperare o a portare a qualcuno gli ultimi regali, o semplicemente si va in giro a respirare l'aria gioiosa della festa, a farsi incantare dal caleidoscopio delle luci, delle insegne, delle vetrine colorate e scintillanti; ci si prepara ai bilanci di fine anno, a fare i conti con se stessi – in maniera indulgente o

severa che sia; si fanno programmi e progetti per il nuovo anno, ci si riempie la testa e il cuore di tanti buoni propositi; o si resta in casa, in compagnia, a godere del calore del focolare domestico, abbandonandosi alla gioia, alla serenità; qualcuno indulge anche a sensazioni ammantate da quella vena di malinconia che proprio in queste occasioni coglie chi ne è incline.

L'atmosfera è quella propria di un sogno. E tutti i sogni, si sa, prima o poi finiscono. O si trasformano in incubi atroci. Sarebbe stato davvero arduo immaginare un risveglio peggiore, è la realtà che supera tragicamente la fantasia:

Quella sera io ricordo che scesi. 23 dicembre, antvigilia di Natale, i negozi erano aperti. Scesi, andai a fare delle commissioni, a portare dei regali. E avevo fatto anche l'albero di Natale quell'anno, mai fatto in vita mia l'albero di Natale perché non mi piace! Quell'anno avevo fatto l'albero di Natale, questo lo ricordo molto bene. Ritornai a casa intorno alle 6,30-6,45 e guardavo la televisione. Interruppero le trasmissioni e il buon Bruno Vespa disse questa cosa che c'era stato un...un deragliamento si parlava, i primi momenti erano questi: il deragliamento del treno rapido 904 partito da Napoli. Io mi fermo un momento, là per là non realizzai. Allora io stavo vicino al tavolo, mia mamma sul divano; io sentivo, ma sentivo come se un fatto che non apparteneva a me. Le devo dire la verità, non feci subito mente locale, poi dissi: "Mamma, ma non è il treno che è partita Angela?" – mia sorella si chiamava Angela –, dice: "Perché a che ora è partito?", "All'una meno cinque", "Sì, sì, è proprio quello, ma perché che è successo?", "Come, un deragliamento!", "Uh mamma mia! Vai a telefonare". Telefono all'ufficio informazioni, dico: "Senta scusi, mi può dire il deragliamento...", "Ma quale deragliamento, è un attentato dinamitardo", mi rispose la voce. [...] Aspettai fino alle tre di notte la telefonata. Allora mi misi in macchina, andai all'aeroporto, mi presi il primo volo per Bologna. [...] Io non sapevo ancora; cioè dentro di me sapevo, ma non volevo ammettere, perché, che diavolo!, quattro persone, nessuna di loro fa una telefonata! Mi sembra un po' troppo. [...] Arrivata a Bologna telefonai a casa mia. Telefonai a casa mia e non mi resi neanche conto che mi dissero che li avevano trovati e stavano all'ospedale Maggiore. Loro dicono che mi hanno detto "morti", io invece ricordo di non aver sentito questa parola. Allora prendo un taxi e vado all'ospedale. All'ospedale non le dico quello che c'era, non glielo so manco raccontare: gente con le teste fasciate, c'era di tutto, senza gambe, senza braccia...ma di tutto! Arrivata là ci fermammo al drappello – ero accompagnata da mio zio – ci fermammo al drappello di polizia. Io chiesi notizie di mia sorella, di mio cognato, dei bambini: "No qua non ci stanno, forse dovete andare al S. Orsola", dico: "No, veramente mi hanno detto che stanno qua". Dal fondo del corridoio lungo, un uomo in camice

bianco dice: “Ma che ha detto, De Simone?”, dico: “Sì, De Simone, Calvanese”. Mi apre le braccia e le chiude 4 volte. Io non ricordo più niente perché andai a terra e mi sono svegliata in un lettino di ospedale (intervista a una familiare).

Come si evince dal brano riportato, si tratta dell'incredibile vicenda della famiglia interamente scomparsa in seguito all'attentato e di come essa sia stata vissuta da una parente partita disperatamente alla ricerca di sua sorella Angela, di Nicola e dei loro piccoli Anna e Giovanni, di soli nove e quattro anni rispettivamente. È possibile, mi domando, riuscire a realizzare che è successa davvero una cosa simile? Si può accettare, cioè, di perdere i propri cari in questo modo inspiegabile? Forse no; e non perché magari l'iter giudiziario non è stato capace di fornire risposte certe, di offrire almeno la magrissima, inutile persino, consolazione dell'accertamento della verità. Ma solo ed esclusivamente per l'assurdità del fatto in sé:

Che altro le posso dire? Le posso dire che – lei immagini – perdere una famiglia intera e sapere per sommi capi il perché. Cioè se lei mi chiede oggi perché è stata fatta questa cosa – io ho letto processi, ho letto cose – però io non ho capito e non credo di essere deficiente. Farmene una ragione a distanza di vent'anni è ancora difficile (intervista a una familiare).

Le sensazioni sono brutte però...cioè in quel momento ti senti tutta...cioè magari pensi: “Forse sto sognando. Magari è un incubo”, che prima o poi uno esce dall'incubo, ma poi...sono sensazioni bruttissime, bruttissime proprio. Che magari poi ti porti ancora per mesi, perché non riesci a crederlo ovviamente (intervista a una familiare).

Come detto, le vittime furono quindici, per cui furono in tanti purtroppo a dover vivere la stessa drammatica esperienza:

Io stavo a casa e lo stavo aspettando¹⁷⁴. Stavo sul letto guardando la TV e all'improvviso ci fu un'interruzione del programma che stavo guardando – era “Drive in” allora, nell'84 – e fecero il telegiornale speciale e dissero che c'era stato un attentato sul rapido Napoli-Milano. Poi viene d'istinto di dire: “Va bene, è successo qualcosa di brutto”, perché magari uno se lo sente. Mio zio era andato alla stazione a prenderlo, perché così eravamo rimasti e comunque erano verso le

¹⁷⁴ Si riferisce al marito.

11, mi venne a prendere, disse: “Guarda, il treno non arriva perché c’è stato un attentato sotto alla galleria a San Benedetto Val di Sambro. E...andammo lì, all’ospedale di Bologna, perché dicevano che portavano i feriti all’ospedale di Bologna. Tutta la notte...non arrivò nessun ferito. Poi la mattina seguente portarono, diciamo, le vittime e dovetti riconoscere il corpo. E così... (intervista a una familiare).

Un momento, quello del riconoscimento della salma, già terribile di per sé, ma al quale talvolta si giungeva dopo un’accavallarsi e un’avvicinarsi di paure e di speranze, di angosce e di illusioni, di stati d’animo improntati ora alla fiducia, ora alla delusione, che lo rendevano ancora più atroce, dato il grande dispendio di energie morali, psichiche e fisiche che si era dovuto sostenere:

Io non sapevo niente fino a quando non mi portarono nella medicina legale per riconoscere il corpo. E sono stata in sala d’attesa tutto il tempo aspettando che magari...in quel momento uno non pensa che un tuo familiare sia morto, oppure...tutte quelle speranze, le telefonate che arrivavano: “L’abbiamo visto qua; l’abbiamo visto là che aiutava i feriti; l’abbiamo visto in televisione”. Allora sai, si accende quella speranza, dici: “Magari non è lui” (intervista a una familiare).

È esattamente quella situazione di dubbio, di incertezza che ha accresciuto anche l’inquietudine dei feriti quando pensavano ai propri cari e alle peripezie che questi stavano affrontando.

1.3. Un Natale di neve...rossa

Per molti dei passeggeri di quel treno maledetto, i giorni seguenti, il Natale stesso, il capodanno, furono i giorni delle cure, della convalescenza e, quindi, della sofferenza e dello sconforto. Anche se la solidarietà e l’affetto che li avvolse, come vedremo meglio in seguito, furono profusi in abbondanza, non era possibile non intristirsi, non addolorarsi, soprattutto di fronte a certe situazioni oggettivamente toccanti:

Siamo tornati a Milano. Non ti dico quando siamo tornati a Milano che abbiamo trovato la casa piena di amici di mio cognato, di mia sorella, logicamente con giochi... non ti dico, è stato emozionantissimo! Poi c'era questa bimba¹⁷⁵ che stava bendata a tutti e due gli occhi. Tutti hanno fatto un giocattolo a questa bambina. Prendeva i giocattoli, li voleva toccare: "E questo che cos'è? E questa bambola com'è? E come ha i capelli? Come ha gli occhi?". Guarda è stata una cosa terribile (intervista a una superstite).

Così come non era possibile non soffrire le conseguenze di aver visto e vissuto tanto orrore, di averlo ancora vivo negli occhi e nella mente, tanto da esserne sopraffatti, annichiliti psicologicamente:

E poi c'era la paura in ospedale, il terrore... mi barricavo con il comodino, non so perché, non glielo so dire il perché. Mi barricavo con il comodino, mi era venuto il terrore, domandavo in continuazione agli infermieri se la notte poteva entrare qualcuno in ospedale. Ci siamo fatti 40 giorni di ospedale (intervista a una superstite).

E poi sono stata in ospedale; i primi tre, quattro giorni avevo una paura che entrava qualcuno dalla porta e mi uccideva, non so perché questa cosa. Io sono stata più di due, tre notti che non dormivo, tenevo gli occhi chiusi e non dormivo (intervista a una superstite).

Ma c'è un elemento che accomuna diversi racconti, una presenza che si è impressa significativamente nelle memorie dei superstiti: la neve. Fu un periodo natalizio, quello lì, caratterizzato da continue e abbondanti nevicate. Ma, per una volta, la neve aveva perso il suo candore, non era più simbolo di purezza, di leggiadria, di spensieratezza. Al contrario, era solo un ostacolo, un impedimento, una difficoltà in più da superare perché magari durante le fasi di soccorso, con gli abiti a brandelli, costringeva a lottare anche contro il gelo:

Siamo usciti da questa galleria, faceva un caldo umido esagerato, poi siamo usciti fuori e faceva freddissimo, c'era la neve (intervista a una superstite).

¹⁷⁵ È la figlia della signora intervistata.

Oppure impediva che i trasporti verso gli ospedali fluissero agevolmente, rappresentava un rischio costante anche per le più banali operazioni di spostamento:

Quell'anno, l'85, fece tutta quella neve a Bologna che si moriva. Dissero: "signo' state attenta mo che uscite a non cadere". L'ospedale Maggiore, quello tiene pure una discesa accussì, l'ospedale Maggiore. Per fare un pezzo da qua a là – diceva mio marito – ci abbiamo messo un'ora! (intervista a una superstite).

Per non dire delle imprecazioni di chi aveva preferito proprio il treno alla macchina per evitare le insidie delle strade innevate e ghiacciate, sentendosi in tal modo più sicuro!

Ma, più semplicemente, la neve, quel lento ciondolare dei fiocchi che cadono, finì per scandire con monotona ripetitività, come un disco che, seppur bello e allietante, girando all'infinito diventa un sottofondo angosciante, le ore, i giorni, le settimane di chi già stava vivendo un tormento:

Un ricordo opprimente che ho era la neve. Io ero nel letto bloccato così, non potevo muovermi, potevo muovere solo un po' il collo così, e c'erano due finestre, una lì e una qui e nevicava sempre, nevicava sempre! "Cacchio ma in questa città non smette mai di nevicare!". Cadeva sempre, cadeva sempre, era molto opprimente (intervista a una superstite).

Questo è quanto accaduto a delle persone che non desideravano null'altro che congiungersi ai propri cari, null'altro che vivere un Natale di pace, di gioia, di serenità, di neve candida. Scoprendo, invece, che la neve può colorarsi di rosso. Il rosso dell'inferno e del sangue.

1.4. Una terra e un popolo colmi di solidarietà

La magra consolazione di cui quelle persone poterono giovarsi fu rappresentata dalla vicinanza e dal calore con i quali furono accolte e aiutate da tutti coloro che intervennero in un modo o in un altro, ciascuno

secondo le proprie competenze, nella vicenda: dal personale delle ferrovie ai soccorritori, dai medici agli infermieri, dalle forze dell'ordine a tutti i volontari, dalla gente comune fino ai vertici istituzionali degli enti locali.

La loro presenza, la loro solidarietà che traspariva da una dedizione pressoché totale e incondizionata furono davvero importanti, servirono ad alleviare le difficili condizioni di persone in preda a notevoli sofferenze fisiche e, soprattutto, morali. Non c'è sfortunato protagonista di quella sventura che non abbia parole d'elogio e di riconoscimento verso la terra che di tale sventura fu testimone e nei confronti della sua popolazione. Così come non mancano ringraziamenti ufficiali e pubblici da parte dell'Associazione tra i familiari delle vittime che si costituirà già tre mesi circa dopo la strage:

Voglio innanzitutto esprimere, attraverso il sindaco Imbeni qui presente, quale massimo rappresentante della città di Bologna, la nostra gratitudine alle ormai famose giacche arancioni, ai medici, agli infermieri e a tutti quelli che nella tremenda sera dell'antivigilia di Natale e nei giorni successivi, si sono prodigati in modo eccezionale per soccorrerci e poi assisterci nei migliori dei modi. E non mi riferisco solo alla funzionalità dei soccorsi e alla professionalità dei soccorritori di cui, pur in quei momenti così tragici, riuscimmo a renderci conto. Intendo riferirmi a quell'abbraccio stretto, fatto di gentilezza e calda umanità, in cui fummo avvolti dalla città intera. Abbraccio che ci aiutò non poco a superare fisicamente e soprattutto moralmente quelle terribili ore. Questa umana solidarietà, a cui attingemmo a piene mani, ha proiettato nei nostri cuori ricordi cari e indimenticabili e immensa riconoscenza per la generosità della gente emiliana (discorso tenuto dal presidente dell'Associazione tra i familiari delle vittime, 27 aprile 1985).

«[...] Non dimenticheremo mai né Lei¹⁷⁶ né la gente di Bologna, vogliamo ringraziarvi sempre... sarà un Natale che non dimenticheremo mai» («Paese Sera», 29 dicembre 1985).

Come detto, e come parzialmente emerso già da alcuni resoconti fatti dagli intervistati a proposito dei soccorsi, anche i ricordi individuali sono improntati agli stessi sentimenti:

¹⁷⁶ Si riferisce al Sindaco Renzo Imbeni.

La cosa bella – è quella forse una cosa che mi ha procurato una sensazione, ed è una cosa che forse più ho raccontato – è stato quando siamo usciti, con molto rilento, almeno a me è sembrata un’eternità che stavamo là sotto. Io non ho visto perché mi fecero sedere, non stavo nell’ammasso dove stavano le altre persone. C’era gente del posto dall’altro lato della galleria che aveva saputo la notizia dai telegiornali e quindi mi ricordo che come uscì il pezzo di treno ci fu... applaudirono, cioè avvertimmo una sensazione [...], assaporai proprio una sensazione di... non lo so, proprio di emozione (intervista a una superstite).

Guardi che è stato qualcosa di... di... non lo so, di bellissimo: cioè l’umanità delle persone si vede in queste occasioni (intervista a una superstite).

E quello che mi ha commosso molto... quando siamo usciti dal tunnel a San Benedetto Val di Sambro c’erano tutte le persone alla finestra, che ci aspettavano. Io in quel momento mi sono sentita talmente male, ma talmente male che non si può immaginare. Perché? Perché quelle persone erano contente di vederci (intervista a una superstite).

Una solidarietà che, perlomeno in un primo periodo, alcuni hanno riscontrato anche al loro ritorno a casa, alla terra d’origine:

In un primo momento c’è stata una solidarietà da parte di tutti. Quando siamo tornati qua mi sono arrivati regali da tutte le parti. Nel corso dell’anno non è che si è perduto questo fatto, [...] io ho sentito un’affettuosità intorno di persone, a cominciare dal medico di famiglia, all’insegnante della scuola di mia figlia, alle colleghe; insomma, tutti quelli che hanno saputo, in verità, sono stati sempre molto affettuosi, molto cari (intervista a una superstite).

I feretri furono poi traslati nelle altre 4 macchine della ditta funebre, la quale non volle soldi. Questa è una cosa che mi è rimasta impressa (intervista a una familiare).

Insomma, nel buio di quella maledetta galleria, tra le tenebre dell’orrore e del dolore, qualche piccola ma fondamentale fiammella, per fortuna, si accese.

2. Non esistono feriti lievi!

Come è ovvio e intuitivo immaginare, non è stato affatto sufficiente terminare le cure, ultimare la convalescenza, abbandonare gli ospedali e ritornare alla propria terra, a luoghi più accoglienti e familiari, per lasciarsi alle spalle l'esperienza fatta, col suo carico di emozioni, di sensazioni e dolori. Gli strascichi, le conseguenze sul corpo e sulla psiche, nel corso di questi anni, hanno creato non pochi problemi a tutti, nessuno escluso fra gli intervistati. In maniera più o meno acuta e sopportabile, la qualità della vita è peggiorata in tutti i casi; mentre in qualcuno di essi, lo stesso concetto di "qualità della vita" sembra perdere di senso, apparendo quasi inopportuno.

È solo apparentemente paradossale – sarà chiaro tra breve – che, raccontando del ritorno a casa, poiché le traversie vissute fino a quel momento si riveleranno, per l'appunto, solo un frammento di una sventura ben più ampia e duratura, qualcuno abbia affermato:

E poi, dopo quaranta giorni, ce ne siamo ritornati a casa. E poi è cominciata l'odissea! (intervista a una superstite).

Se, da un lato, le sofferenze fisiche in sé si presentano anche molto diversificate tra loro per qualità e intensità, dall'altro lato, le cure, le visite di controllo, i piccoli o grandi interventi a cui ci si è dovuti, in tanti casi, sottoporre, le reiterate perizie e i controlli per il riscontro del grado di invalidità da accertare in funzione dell'ottenimento del risarcimento dei danni e di altri benefici, hanno notevolmente impegnato tutti i superstiti della strage.

Per quanto già raccontato nelle pagine precedenti a proposito dei danni riportati dai feriti, forse è facile immaginare le conseguenze che molti di loro hanno dovuto sopportare e che tuttora si trovano a dover fronteggiare:

È un trattato di patologia la mia cartella clinica, addirittura. [...] Le schegge, la presenza di schegge in varie parti del corpo, sulle mani, sulle braccia. Fino a 6-

7 anni dopo la strage ogni tanto usciva qualche cosa. Infatti quando andavo in giro mi portavo sempre delle pinzette, delle garze, perché spuntava un pezzettino e io lo tiravo fuori disinfettando con acqua ossigenata. Poi anche sulle gambe, un paio d'anni fa mi sono operato, perché a un certo punto si muoveva da sola la gamba. Perché c'era qualche cosa rotta che evidentemente cominciava a toccare dei nervi e quindi la gamba da sola si muoveva, quindi mi decisi e pure mi feci togliere questo altro corpo estraneo. E poi pure qui al collo, altri corpi estranei che pure avevo da molto tempo, li sentivo sempre da sotto, insomma. Si erano incistati. Però stavano uscendo sempre di più e allora ho pensato di toglierli, perché quando mettevo la cravatta magari mi davano un po' di fastidio e quindi mi sono fidato di un chirurgo (intervista a un superstite).

C'era una forte contusione, in quel momento lì io non perdevo sangue, però dopo, dopo alcuni giorni, si aprì la ferita, diciamo così, tant'è vero che poi ci sono voluti sei mesi per risanarsi questa cosa, perché si trovava in un posto particolare. La vena che non...che era rimasta schiacciata, che mi sta dando anche ultimamente dei problemi di circolazione proprio del sangue. Io porto pure il gambaleto, il gambaleto elastico, per poter... perché il sangue non defluisce e non va su, non riesce ad andare su, per cui dopo un po' mi fa anche male. E infatti io sono stato due mesi poi con la gamba, così, in alto, non potevo... col cuscino sotto la gamba a letto, perché non potevo mettere il piede a terra (intervista a un superstite).

Mio figlio è una carta geografica, è ricucito dalla testa ai piedi, c'ha un intervento di chirurgia cardiovascolare, ha un by-pass al braccio perché aveva l'arteria omerale completamente spappolata, gli hanno dovuto prelevare la vena safena e gliel'hanno dovuta innestare nel braccio. Dopo quindici giorni l'arteria si occlude, gli hanno dovuto fare un'arteriografia per vedere come stavano le cose. L'arteria era occlusa e il sangue ha trovato dei circoli collaterali. Adesso l'arteria del braccio non funziona, è sclerotizzata, perché si è occlusa. Ha le braccia che fortunatamente, fortunatamente, con l'amore degli amici non si è fatto condizionare da queste cose, ma lui le braccia da fuori non le potrebbe proprio portare per come sta conciato. Ha una ferita che gli va dal ginocchio all'inguine, la gamba aperta proprio. E questo per un ragazzo, anche esteticamente, è comunque penalizzante. Ha una cicatrice al viso che gli arriccia tutto l'esterno dell'occhio (intervista a una superstite).

Queste sono persone che purtroppo conoscono nel suo senso più profondo e letterale il significato dell'espressione "ogni giorno ha la sua pena", perché da più di vent'anni ormai, logorate e avviliti, lo vivono sulla propria pelle:

Io ho perso un occhio. E varie ferite. Io qua c'ho ancora il vetro, sotto all'occhio. Qua¹⁷⁷ c'ho ancora il vetro, si vede, eccolo qua. Perché nelle parti molli il vetro non esce. [...] Poi sono stata poco bene con l'occhio... diciamo con l'occhio buono. Due anni fa, era agosto, mi addormento di pomeriggio, mi sveglio, non vedevo più, non capivo cos'era successo. Vado dall'oculista: un glaucoma. E sono stata tre giorni senza vedere. Poi sono stata operata al S. Raffaele, a Milano. Poi mi hanno operato a quest'occhio qua, perché con gli anni s'era allargata la protesi, non reggeva, e mi hanno dovuta operare. In un mese sono stata operata due volte. [...] Ogni mese devo andare dall'oculista a misurare la pressione dell'occhio, la devo misurare ogni mese, e pago. Tutte queste cose, ma basta che viviamo. L'unica cosa che non mi deve succedere: non sia mai non vedo più, mi uccido! Ho sopportato troppo, ma perdere la vista penso che mi uccido! (intervista a una superstite).

Io come danno, in quel momento, tutte le mie cose fisiche sono andate via. E quindi, anche se avessi voluto fare dei figli non li avrei potuti fare più¹⁷⁸. [...] Questo ha cambiato la mia vita, perché all'epoca io avevo pure una relazione ed è finito tutto allora. Finendo anche il mio ciclo, ho lasciato tutto. E da allora io non ho avuto più un rapporto con nessuno (intervista a una superstite).

Ma ciò che accomuna davvero tutti, che continua giorno dopo giorno a opprimerli a dispetto dello scorrere del tempo che, con tutta evidenza, non sempre riesce a cancellare il passato, né più semplicemente a mitigarne gli effetti più duri, è il disagio psicologico che vivono e col quale convivono i superstiti: dalle piccole fobie alle grandi nevrosi, dagli stati d'ansia all'esaurimento nervoso e alla depressione vera e propria, ciascuno di essi continua a essere quotidianamente vittima di quel maledetto attentato. Ne è coinvolta ogni sfera della loro vita, l'atteggiamento stesso nei confronti dell'esistenza e del prossimo, i rapporti familiari, le relazioni interpersonali, la fiducia nell'altro, la speranza:

Nelle situazioni difficili, tipo quando stai in un pullman, in un luogo pubblico, quelle sono le cose che poi ti rimangono, che non riesci a superare subito: il pensiero che potrebbe accadere qualcosa all'improvviso e non sai che cosa. [...] Una volta, mi ricordo, stava un mio amico, qualche anno dopo, mi ricordo che scese un tipo che forse aveva dimenticato la borsa o era andato nella carrozza a fianco. Senza sapere né dove né quando scesi immediatamente dal treno. Scappai proprio, presi questo mio amico e scappai; a piazza Amedeo stavamo. [...] O dio,

¹⁷⁷ In vari punti del collo.

¹⁷⁸ Il certificato medico parla di "arresto irreversibile del ciclo mestruale".

uno poi le affronta queste cose, però superate al 100% no. Poi specie con quello che si sta sentendo ultimamente, come fai a non pensarci tu che poi l'hai vissuto! Non t'è mai capitato niente e allora dici: "Ma perché mi deve capitare". Ma se già ti è capitato tu ci pensi per forza. Ti ripeto, la sensazione che mi è rimasta è la sensazione che a volte stia per accadere qualcosa... qualcosa di brutto improvvisamente. Non lo so, chiamalo attacco di panico improvviso. Pure quando sto in macchina, se scoppia una ruota adesso? Questa cosa qua penso sia quello che quell'esperienza lascia (intervista a un superstite).

Io ho paura di vivere. Quindi non so se vivere 20 anni così – io oggi ho 49 anni, ma all'epoca ne avevo 28 – senza godersi la vita, le bellezze della vita... non è vita questa! Quindi insieme a loro siamo morti tutti quanti, perché non è una qualità di vita, non c'è qualità, è zero. Cioè, se viene la febbre a mio figlio, lei pensa: "va bene, è un'influenza"; no, io no: "Che gli sta venendo, meningite, cancro?", di tutto. Non è una qualità di vita buona quella che facciamo noi, e non ci stanno soldi, non c'è niente che può restituirci il nostro modo di vivere (intervista a una familiare).

L'unica cosa che mi è rimasta adesso è che qualsiasi cosa, quando non sto diciamo attenta, basta pure una sbattuta di porta che non la prevedo, non la sento, salto. Pensa che a cinema non posso andare perché anche il cambio di musica mi fa saltare, la gente si gira, dice: questa è pazza! (intervista a una superstite).

Per quanto riguarda l'aspetto psicologico, se sto... ultimamente, alcuni mesi fa, per esempio, mi sono trovato ad attraversare la metropolitana che va da piazza Cavour a piazza Dante, no?, sai che c'è tutto un passaggio sotterraneo molto lungo, e ad un certo punto mi sono sentito quasi venir meno, una sensazione di svenimento. [...] E tuttora, ti ripeto, ho queste... quest'ansia. Pure, per esempio, per quanto riguarda la famiglia sono abbastanza ansioso, preoccupato... della calamità, che possa succedere qualcosa all'improvviso come è successo a me (intervista a un superstite).

Dal punto di vista psicologico sto malissimo. Prima di muovermi sto male, sto male! Perché è come se non capissi più come fare per raggiungere un posto. [...] In quest'epoca in cui tutti partono, tutti viaggiano, tutti vanno, tutti vengono, io quando devo fare un viaggio vado talmente in ansia, che mi sento un pesce fuor d'acqua! [...] E quindi ho fatto un normale esame da uno psichiatra, dove sono andata e lui mi ha detto che ho uno stress traumatico cronico. [...] È stata una brutta esperienza veramente. È stato un Natale molto triste. Perciò, ti ho detto, ha avuto una ripercussione ancora più importante su di me, ha avuto proprio... è stato catastrofico, da questo punto di vista è stato proprio catastrofico! (intervista a una superstite).

Mio figlio è in analisi al centro di igiene mentale. [...] È assurdo che un ragazzo ne esca indenne da una cosa del genere, penso che sia umanamente impossibile non subire delle conseguenze; che possono essere latenti, che possono essere più o meno evidenti, ma ci sono dei danni irreversibili, glielo assicuro (intervista a una superstite).

E come se tutto ciò non bastasse, c'è anche chi deve fare i conti col senso di colpa derivante dal fatto di essere sopravvissuto, di essere rimasto in vita al posto di un altro senza capire il perché, magari pensando anche di non meritarselo:

E poi, devo dirle la verità, io molte volte dico: “Perché io non sono morta?”. Mi sento piccola in confronto a quelle persone che sono morte. Mi sento come... non lo so... perché, perché non sono morta io? Molte volte me lo chiedo. Non lo so, sono una miracolata. E però, quando penso a quelle persone che sono morte sto male. [...] Moralmente, le ripeto, mi sento piccola, mi sento come se io facessi un torto alle persone che sono morte (intervista a una superstite).

Da questi passi e dagli interi racconti resi dagli intervistati emerge un elemento che, a mio parere, vale la pena porre in rilievo e cercare di interpretare, in quanto troppo evidente per poter essere attribuito alla casualità o a una serie di coincidenti caratteristiche personali e caratteriali dei singoli soggetti. In pratica, laddove sono stati maggiori i danni fisici riportati, risulta minor la sofferenza psicologica patita, sia nell'immediato che nel corso del tempo. Viceversa, a una minore entità dell'invalidità corporea riportata sembra corrispondere un grado maggiore di disagio psicologico. Perché? Si potrebbe rispondere, in maniera immediata e intuitiva, che la gravosità delle preoccupazioni e degli impegni concreti legati alla propria salute impedisca a chi è stato ferito più severamente di dirottare le forze fisiche e mentali verso altri assilli; in altre parole, che le cure e tutte le piccole e grandi attenzioni che questi devono costantemente avere per il proprio corpo assorbano completamente le loro energie psichiche. E che, di contro, la coscienza di chi invece se l'è cavata con danni materiali più limitati resta incastrata di più tra le ripercussioni psicologiche derivate dal trauma e dallo choc subiti.

Tutto ciò recita sicuramente un certo ruolo nell'interpretazione del fenomeno osservato, ma non credo ci si possa accontentare di questo. A

un'analisi più attenta dei pattern narrativi che si delineano dai resoconti ottenuti, emergono proprio modalità diverse di elaborazione dell'evento da parte dei feriti più gravi: infatti, chi è stato fisicamente più colpito, chi è stato sospinto più in basso nelle profondità dell'inferno arrivando quasi a toccare il fondo, a incontrare fatalmente la morte, riemergendo invece in maniera insperata, sviluppa una visione della vita, se non proprio mistica, come dominata da un'energia trascendente superiore – che qualcuno chiama “Dio”, qualcun altro “destino” – alla quale attribuisce il “miracolo” della sopravvivenza e dalla quale riceve la forza e gli stimoli per continuare a vivere e dar senso sia all'esperienza vissuta che al resto dell'esistenza. Ci si sente come investiti di una missione speciale, mandatarî di un incarico al quale non ci si può sottrarre perché comandato “dall'alto”, sia esso il dovere di ricordare i defunti, l'impegno di lavorare in ogni modo possibile affinché ciò che è successo non si ripeta o qualsiasi altro impegno, magari da scoprire pian piano nel corso della vita:

Io credo in una grande energia regolatrice che molti chiamano Dio, qualcun altro la chiama in un altro modo. C'è una bilancia, le cose non succedono mai per caso. Se così doveva andare, così doveva andare. Se io sono riuscito a restare in vita dopo quello che ho passato è probabilmente perché ho qualcosa da fare su questa terra. Non so ancora che cos'è; forse l'ho già fatta e non me ne sono nemmeno reso conto e quindi adesso è tutto in discesa (intervista a un superstite).

In definitiva, per la valutazione degli effetti che l'evento ha prodotto mi sono convinto e sostengo che in casi del genere – credo di poter esulare dal caso specifico e generalizzare – non si possa e non si debba mai parlare di feriti *lievi*. Sarebbe una grave mancanza di rispetto tanto verso gli stessi superstiti, quanto verso la verità. Nessun superstite di una strage, di un eccidio, di un attentato terroristico sarà mai un ferito lieve. Non vi è nulla di lieve nel portare con sé, dentro o fuori, tutti i giorni della vita, le conseguenze di un unico, drammatico momento. Nemmeno quando le apparenze sembrerebbero non mostrare nulla di tutto questo:

Quella, mia figlia, dice: “Meglio se mi saltava una mano” e non ha torto! Non ha torto, perché il danno che non si vede è quello peggiore! (intervista a una superstite).

Anche se, senza assolutamente volere né potere stilare una graduatoria dei danni, delle perdite e delle sofferenze, c'è un evento che – forse per la sua “innaturalità” – più di ogni altro è difficile accettare, forse impossibile: se è vero che il legame e la forma d'amore più forte e intensa che esista è quella di un genitore – in particolare di una madre – per il proprio figlio, allora il dolore più profondo è quello che prova una madre che perde il proprio figlio, che sopravvive a questi, peggio se ancora in tenera età:

Tutti ci capiscono, per l'amor di Dio, però nessuno può immaginare che cos'è il dolore di perdere un figlio. Potrebbero passare pure cento anni, è un dolore particolare. A me è morta mia madre, mio padre, mio marito – sono stata fidanzata dieci anni con mio marito, sposati felicemente – eppure non l'ho superato. Il figlio è un'altra cosa. [...] Infatti quel povero marito mio è morto pure di dolore. [...] Io quando arrivavo alla stazione di Bologna e leggevo tutta quella targa, tutti quei morti, mi ricordo che mi facevo certi pianti quando vedevo i nomi dei bambini! Mo questa targa, le hanno messe tutte insieme, questa del 904... a piazza Maggiore e io ogni volta – non l'ho vista ancora – ogni volta penso: “Ma tu capisci, deve stare anche il nome di mia figlia là in mezzo!” (intervista a una superstite e madre di una vittima).

3. Il dilemma dei superstiti: ricordare o dimenticare?

I percorsi biografici dei superstiti e dei famigliari delle persone scomparse rispetto alla scelta di accettare o meno la natura inevitabilmente pubblica del loro status di vittime si presentano in maniera molto diversificata. Tale natura, o meglio tale dimensione pubblica, è inalienabile in quanto, come sostenuto nel capitolo precedente, su questi particolari individui e gruppi, ossia le vittime di reati di particolare allarme sociale, incombe l'onere, e al contempo il diritto – essendo riconosciuti come responsabili e custodi della versione legittima del passato che essi stessi

hanno vissuto – di esercitare quello che abbiamo definito il “dovere della memoria”. Una prima, sommaria indicazione dell’atteggiamento adottato in relazione a tale dilemma è fornita dal grado di partecipazione dei singoli soggetti alla vita e alle attività organizzate dall’associazione che raccoglie i superstiti e i famigliari delle vittime della strage. Chi ne è più lontano ha evidentemente preferito un’elaborazione del proprio passato intima e privata. Coloro che, invece, sono impegnati attivamente, in un modo o nell’altro, in iniziative di interesse sociale hanno riconosciuto e accettato la dimensione pubblica della loro identità di vittime con tutte le responsabilità, gli oneri e i diritti che ne conseguono. Inoltre, aldilà del perseguimento della giustizia e dei valori su cui si fonda l’azione dei soggetti e delle associazioni coinvolti e delle responsabilità ad esso collegate, c’è chi riconosce nell’impegno fattivo un modo più efficace dell’elaborazione individuale per far fronte ai disagi psicologici soggettivi; una sorta di “impegno terapeutico”.

Ciò che più emerge, comunque, è che raramente la risoluzione della questione avviene una volta per tutte. Piuttosto i soggetti mostrano una certa ambivalenza nei loro atteggiamenti e comportamenti, come se oscillassero tra posizioni contrapposte man mano che procede l’elaborazione dell’evento sul piano individuale. Essi finiscono per mostrare, più che posizioni rigide e consolidate, dei processi riflessivi e “metabolici” sempre in atto, più o meno consapevoli, le cui fasi sono di volta in volta contrassegnate da gradi diversi di coinvolgimento o distacco nella sfera pubblica. È molto significativa, a tal riguardo, la prima delle seguenti testimonianze, in quanto contiene una dichiarazione rilasciata a suo tempo da una persona che poi sarà sempre tra le più impegnate, avendo assunto in passato la carica di presidente e ricoprendo attualmente quella di vicepresidente dell’Associazione:

«Dal giorno della tragedia sono cambiato, tanto. Ho incontrato molte difficoltà nello studio, ho incontrato molte difficoltà a sorridere di nuovo. Vorrei che queste feste trascorressero subito, ogni cosa mi ricorda quelle ore» («Il Mattino», 23 dicembre 1986).

In un primo momento nei mesi e negli anni successivi alla strage c'è stato una specie di... come dire, di rimozione della cosa. Per cui quando... la strage è successa il 23 dicembre, stavamo in inverno e in primavera per esempio, quando è arrivata la primavera io mi ricordo di essere andato a trovare degli amici che abitavano in provincia di Caserta e vedendo, appunto, gli alberi in fiore, la natura che si risvegliava, eccetera, mi è sembrato di rinascere anche in quel momento lì, e quindi di vedere il passato in modo distaccato, come se non fosse... come se fosse una cosa da dimenticare. Questo è stato il primo sentimento, il primo istinto.

Poi dopo... c'è stata la fondazione dell'Associazione, il contatto con gli altri, ci si raccontava le cose, ci si raccontava quello che era successo e... niente... le conseguenze psicologiche ci sono, insomma, anche perché poi... sono ferite che rimangono secondo me, sono ferite che rimangono. Cioè, probabilmente ho cercato di elaborare questa cosa. Il fatto di impegnarmi per l'Associazione, per esempio, mi aiuta molto. Questa è una cosa che dico anche agli altri, qualcuno appunto che non partecipa alla vita associativa perché vuole dimenticare, perché dice: "Io non ne voglio più sapere". Invece io dico: "Guardate, dedicarsi all'Associazione, vivere le cose dell'Associazione può essere... un modo per superare, no?, per superare, per affrontare poi meglio le situazioni (intervista a un superstite).

In un primo tempo, in un primo periodo volli mantenere fortemente i contatti¹⁷⁹. [...] Poi, un po' alla volta, proprio per superare tutte queste cose ho un po' tagliato i ponti. Dopo un primo periodo in cui ho mantenuto i contatti ho lasciato un po' andare queste cose. Ma anche perché ero un po' delusa – non dalle persone chiaramente – da quello che a Napoli era successo insomma. Non mi ero sentita tutelata, garantita, protetta [...] non volevo più saperne, anche per dimenticare. Per molto tempo, per esempio, alle commemorazioni non ho partecipato, ecco. [...] Ho ripreso recentemente. [...] Sinceramente oramai mi sento abbastanza... matura, distaccata da questa cosa, una cosa che veramente mi sembra successa una vita fa, un'altra vita, e quindi ne posso parlare tranquillamente (intervista a una superstite).

E così l'Associazione i primi anni era abbastanza unita. Io non c'ero ancora, sono subentrato qualche anno dopo nel consiglio direttivo, anche perché mi faceva piacere fare qualche cosa per la collettività, poi era un modo anche per scaricarsi, per non vivere in prima persona solo questo dramma. E quindi iniziai anche io a fare delle cose (intervista a un superstite).

¹⁷⁹ Intende con le persone insieme alle quali viaggiava sul treno, condividendo lo stesso scompartimento e i momenti drammatici della strage.

In alcuni casi, la voglia di dimenticare è più intensa di quella che in genere è la volontà più forte di una vittima di un attentato, cioè quella di ottenere giustizia, di arrivare alla verità, di accertare le responsabilità:

Tra di noi non è che ne abbiamo parlato molto di quei momenti. [...] All'Associazione... ho partecipato poco. Però ripeto, i primi anni io... volevo solo dimenticare. Infatti dopo molti anni sono ritornato su quella giornata, non subito. [...] Non ne so molto¹⁸⁰ perché, ti ripeto, gli anni successivi, dopo dieci anni, non volevo sapere niente. Tutto quello che riguardava... (intervista a un superstite).

Spesso poi sono proprio le estenuanti lungaggini e le incertezze delle vicende processuali, gli insuccessi delle indagini, la crescente sfiducia nel sistema giudiziario a innescare un circolo vizioso che porta ad abbandonare la lotta per la giustizia e a rinchiudersi nuovamente nel privato o, comunque, a percorrere altre strade:

Pure perché il processo inizialmente non andò benissimo. Proprio perché abbiamo vinto tutti i ricorsi e contro-ricorsi alla fine c'è stata la condanna. Ma poi sostanzialmente... cioè i mandanti, voglio dire, alla fine non si è capito bene cos'è successo. Penso che la verità non sia venuta fuori. È pure questo che ti fa distaccare ancora di più: può essere mai che non si riesce a capire lo scopo, chi è stato... (intervista a un superstite).

Io ho una grossa sfiducia nei confronti del sistema giustizia Italia. [...] Non ho mai avuto grande fiducia nella giustizia italiana e per questo non mi sono mai applicato moltissimo all'iter processuale. [...] Non mi importa poi nemmeno tanto, te lo dico sinceramente. Vedere in carcere chi ha materialmente messo la bomba o chi ha organizzato questa strage non mi avrebbe dato nessun appagamento. Mi darebbe grande appagamento scoprire la verità sul vero perché è stata organizzata questa strage, sui veri motivi alla base delle varie stragi italiane di quel periodo. Credo che nessuno lo scoprirà mai e questo è ciò che mi fa più male: il fatto che l'Italia continui ad essere una nazione fatta di misteri e di veleni, di... di segreti di stato, di ommissis, di collusioni. [...] Ti ripeto, non me ne frega niente! (intervista a un superstite).

Io poi non ho seguito bene la cosa perché quando poi sono tornata da mia sorella, a parte che per la bambina abbiamo spento tutti i televisori, tutte quelle telecronache le abbiamo spente, poi mia figlia non ha proprio voluto che io

¹⁸⁰ Si riferisce all'iter processuale.

leggessi i giornali, non voleva più sentire parlare dell'argomento. Quindi i giornali a casa mia sono spariti; la televisione non si vedeva; appena compariva nel telegiornale il treno, si spegneva [...] Quindi diciamo che praticamente non ho seguito. Grosso modo ho captato, ma non ho seguito attentamente come avrei voluto invece seguire per capire. Volevo capire fino in fondo a chi giova fare una cosa del genere, insomma. Non mi è chiaro, non mi è stato chiaro. Però non voglio approfondire proprio più, ormai è passato il tempo. [...] Non bisogna dimenticare, però non lo so fino a che punto non bisogna dimenticare. Perché per uno che ha subito, se se lo scorda è meglio, insomma (intervista a una superstite).

Accertata, dunque, la relazione tra elaborazione soggettiva dell'evento e accettazione della dimensione sociale dell'identità delle vittime, resta da interpretarne la direzione. Ovvero: è chi ha lavorato più efficacemente su se stesso che poi riesce a partecipare anche alle attività pubbliche o, viceversa, coloro che decidono di mobilitarsi e di impegnarsi svolgendo funzioni di interesse collettivo riescono, in conseguenza di ciò, a elaborare meglio il trauma personale? Credo che inevitabilmente alla base di tali processi agisca una dialettica fatta di azioni e retroazioni, un circolo virtuoso che può essere innescato in maniera pressoché indifferente dall'uno o dall'altro polo della relazione. Non sarebbe possibile, infatti, rivolgersi all'ambito pubblico se si è soggettivamente ancora troppo turbati e scioccati, così come potrebbe essere proprio uno stimolo esterno, una condivisione, se non proprio sociale, quanto meno intersoggettiva dei fatti e delle difficoltà a facilitare l'elaborazione individuale.

4. L'Associazione tra i familiari delle vittime

Il 17 marzo del 1985, a nemmeno tre mesi dall'attentato quindi, viene costituita a Napoli un'associazione privata che assume la denominazione di "ASSOCIAZIONE TRA I FAMILIARI DELLE VITTIME DELLA STRAGE SUL TRENO RAPIDO 904 DEL 23 DICEMBRE 1984". «L'Associazione si prefigge gli scopi di: 1) "ottenere con tutte le iniziative possibili la giustizia dovuta". 2) ottenere l'integrale risarcimento dei danni

materiali e morali subiti”»¹⁸¹. La struttura dell’Associazione prevede l’Assemblea degli Associati e il Consiglio Direttivo, composto al massimo da sette membri ed eletto annualmente dalla suddetta Assemblea. Al Consiglio Direttivo spetta l’elezione del presidente, del vicepresidente e dell’amministratore. Per poter far parte dell’Associazione occorre avere un grado diretto di parentela con i deceduti (coniuge, genitore, figlio, fratello/sorella) o essere un superstite della strage.

Sono tre i presidenti succedutisi finora alla guida dell’Associazione: Riccardo Meschini fino al 1992, Antonio Calabrò – uno dei superstiti rimasti più gravemente feriti nell’attentato – fino al 2004 e attualmente vicepresidente, e Antonio Celardo, tuttora in carica.

L’Associazione deve la sua nascita a un’altra associazione, quella dei familiari delle vittime della strage alla stazione di Bologna del 2 agosto 1980, che, nel frattempo, aveva accumulato già qualche anno di esperienza e di attività e sulla cui scia venne costituita la prima. Anche i rispettivi statuti, infatti, sono praticamente identici in molti articoli. In particolare, è forte e sentito il riconoscimento al presidente di allora dell’associazione bolognese, Torquato Secci. Gli stimoli che egli fornì, le sue esortazioni, i suoi suggerimenti e i consigli pratici furono decisivi:

C’è un legame con Bologna, diciamo così, di antica memoria, anche per il ricordo di Secci che è venuto a Napoli, che ci ha dato una mano per costituire l’Associazione; poi il fatto che la strage sia successa in provincia di Bologna. E quindi, insomma, ogni anno comunque noi siamo lì, assistiamo alla cerimonia commemorativa sia a Bologna, sia a S. Benedetto Val di Sambro (intervista al presidente dell’Associazione).

Quando si è costituita l’Associazione io ho avuto modo di conoscere quello che allora era il presidente dell’Associazione della strage di Bologna, dei familiari della strage di Bologna, Torquato Secci, il quale venne a Napoli, ci diede dei consigli su come operare con questa associazione, così. E insomma, pure lui una persona molto provata, carica di umanità (intervista a una superstite).

¹⁸¹ Articolo 3 dello Statuto dell’Associazione.

Con Bolognesi¹⁸² abbiamo un rapporto bellissimo, siamo in contatto, qualsiasi cosa, problema può sorgere qua a Napoli ci sentiamo per vedere se lo stesso problema ce l'hanno loro, per concordare insieme cosa vogliamo fare (intervista all'amministratrice dell'Associazione).

Come mostra l'articolo dello Statuto citato prima, gli scopi dell'Associazione sono chiari ed espliciti; vengono asseriti con rigore e fermezza obiettivi che nessun diretto interessato potrebbe non voler perseguire e, perciò, in grado di spingere ad associarsi e di tenere più o meno strettamente insieme un gruppo di persone che, prima di quel tragico 23 dicembre, non avevano nulla in comune. Continuano a essere persone anche molto diverse tra loro sotto tutti i punti di vista, ma allo stesso tempo continuano a condividere una drammatica esperienza, il dolore che ne è conseguito e che, come abbiamo visto, non svanisce mai, la sensazione di potersi intendere pienamente solo con chi ha vissuto la stessa storia. E forse, a differenza di altri casi, sono proprio tali elementi a pervadere maggiormente lo stato d'animo che spinge queste persone a stringersi insieme, a trovare la voglia di ricordare e di commemorare quel triste momento del loro comune passato. Questo dato trova conferma, oltre che nelle testimonianze raccolte, anche nel fatto che, mentre la partecipazione degli associati alle attività dell'Associazione è piuttosto limitata, la presenza alle varie occasioni commemorative è invece nettamente più massiccia. Relativamente all'associazione nata in seguito alla strage della stazione di Bologna del 1980 e ai suoi membri, infatti, Anna Lisa Tota sostiene: «Negli anni ciò che li accomuna cambia, cresce, si modifica e si intensifica: non sarà più soltanto il dolore, lo strazio che comunque non si allevia mai, sarà piuttosto una profonda richiesta di senso, di ridefinizione ed elaborazione comune dei propri valori e di quelli della società civile»¹⁸³.

¹⁸² Paolo Bolognesi è l'attuale presidente dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage alla Stazione di Bologna del 2 agosto 1980.

¹⁸³ A. L., Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 127.

Nella vicenda del 904, sono diversi i racconti improntati, più che altro, a una visione dell'Associazione come una seconda famiglia:

C'era la signora che ci chiedeva un aiuto, ci chiedeva di aspettare, ci chiedeva di trattenere anche il bambino più piccolo e... così, insomma, sai, in quei momenti, anche se tu non conosci una persona, comunque si crea in pochi minuti una solidarietà, una... cioè tu senti quella persona come se fosse veramente tuo fratello, tua sorella, anche se è una perfetta sconosciuta. [...] Poi, insomma... in quel momento con Antonio e con questo bambino sentii una vicinanza enorme, appunto, come se fosse stato mio fratello, sentivo proprio che ci dovevamo salvare insieme. [...] Con Antonio stesso ci siamo visti un sacco di volte, lo sentivo un amico particolare, sentivo che lui era una persona particolare nella mia vita. [...] Una situazione che ci accomuna anche, perché chiaramente noi tutti abbiamo qualcosa in più, no?, qualcosa in più che ci lega. Questo per me rappresenta l'Associazione (intervista a una superstite).

È come se tu, succedendo questo fatto, come se tu avessi conosciuto altre persone che prima non avevi mai visto, allora è come se ci fosse una fratellanza fra di noi. Per lo meno io così la vedo, poi gli altri non lo so. Per cui anche se tu non partecipi, però con il pensiero stai sempre rivolto a loro. È vero questo, a me questo effetto mi fa (intervista a una superstite).

Un altro elemento che colpisce nel leggere gli obiettivi statuari dell'Associazione è la mancanza di ogni riferimento, sia esplicito che implicito, all'intento di coltivare, alimentare e trasmettere, in qualunque modo, la memoria della strage. Non è fatta alcuna menzione al dovere della memoria, al ricordo dei deceduti, al valore esemplare delle rappresentazioni di certi passati, che pure tanto spazio troveranno fin da subito nei discorsi ufficiali, nelle comunicazioni pubbliche e nelle pratiche commemorative da parte dell'Associazione. Forse tutto ciò è stato solo dato per scontato, visto che nella pratica non sono mancate, soprattutto nei primi anni dopo l'evento, manifestazioni pensate e organizzate particolarmente allo scopo di coinvolgere la società civile, di portare a conoscenza della cittadinanza la triste vicenda dei passeggeri del treno 904. Per cui, spesso sono state messe in atto diverse altre iniziative, oltre al cerimoniale commemorativo annuale che da sempre si tiene ogni 23 dicembre o nei pressi di tale giorno, o proprio in concomitanza con tale ricorrenza o in una data diversa:

Come ulteriore attività cercavamo appunto di mantenere ovviamente viva la memoria. Partecipavamo anche alle commemorazioni del 2 agosto che era un po' il punto di incontro di tutte le varie associazioni in Italia. Partecipavamo con una delegazione, insomma. [...] Varie cose, anche musicali, culturali. Perché a me poi la musica... diciamo è la mia seconda vita, insomma. Mi piace io stesso suonare e comporre – che poi ho degli amici pure professionisti in questo campo – e quindi abbiamo organizzato delle conferenze stampa pure. Qualche volta delle presentazioni di libri, pure: il libro *Il terrorismo e le sue maschere*, con l'autore, Gianni Flamini di Bologna. Altre cose...diciamo che altre cose coincidevano sempre con l'anniversario, insomma. E qualche altra volta, qualche manifestazione collaterale, sempre col gruppo musicale nel quale sto anche io. Delle cose di un certo rilievo: al teatro Mercadante, un concerto per la pace, facemmo un bell'opuscolo pure. Ah poi, quando io ero vicepresidente ancora, organizzammo delle cose più in grande per gli anniversari [...] riuscimmo a fare delle cose in grande pure, con un'orchestra di 50 elementi, un coro di voci bianche di 83 bambini, artisti, gruppo rock. Abbiamo fatto delle cose anche particolari: degli estratti da *Jesus Christ Superstar* addirittura, eh, eh! Pure Giorgio Carlini venne, Gragnaniello, al teatro Bellini (intervista al vicepresidente dell'Associazione).

Un'altra manifestazione, di tipo diverso, fu approntata a due anni dalla strage ed ebbe un'eco profonda su tutta la stampa locale e sui principali quotidiani nazionali:

Sulla strage che insanguinò il Natale dell'84 non scende il silenzio. Oggi, all'interno della stazione centrale, da dove partì il «treno della morte», ci sarà una manifestazione pubblica. Subito dopo, nel salone della biglietteria, verrà inaugurata la mostra fotografica sulle stragi che hanno provocato vittime negli ultimi sette anni. Verranno esposte, fino al 16 gennaio, cento fotografie che formano una sequenza agghiacciante: da piazza Fontana a piazza della Loggia, dal treno *Italicus* alla stazione di Bologna fino al rapido 904 Napoli-Milano («la Repubblica», 23 dicembre 1986).

«Alcune immagini – dice Maddaluno¹⁸⁴ – possono apparire eccessivamente violente, ma nonostante ciò non abbiamo voluto escluderle. Esse non riportano altro che la verità. E se sono tragiche e violente, se il sangue fa impressione è bene non dimenticare che tali fotografie non sono il frutto di un'accurata messinscena ma riproduzioni oggettive di ciò che avvenne e che i responsabili delle stragi bene prevedevano» («Paese Sera», 23 dicembre 1986).

¹⁸⁴ L'allora portavoce e rappresentante dell'associazione.

Ma questo tipo di manifestazioni, complici non poche traversie e difficoltà materiali che l'Associazione ha dovuto affrontare, diverranno piano piano sempre più sporadiche, senza arrivare ad essere, tuttavia, mai completamente assenti, come si evince dalla seconda, e molto recente, delle seguenti notazioni:

I primi anni siamo riusciti a fare un paio di concerti grazie ad Antonio, alle varie conoscenze – perché lui ha molte conoscenze nell'ambito della musica – e siamo riusciti a fare dei concerti molto molto belli, uno dei quali l'abbiamo fatto all'auditorium della Rai. Poi un altro l'abbiamo fatto in un teatro a Casoria, dove c'erano i maggiori morti in effetti. E poi man mano è andata scemando la cosa perché comunque non c'erano fondi (intervista all'amministratrice dell'Associazione).

L'8 Febbraio 2004 alle ore 19.30 presso la Cattedrale di Amalfi verrà presentato con un concerto il CD “Se c'è Fraternità”, realizzato dalla Associazione S. Alfonso Maria de' Liguori in collaborazione con Associazione Feriti e Familiari delle Vittime della Strage sul treno 904, Associazione Tamburanova e Centro Diocesano Missionario. [...] “Al di là delle parole, può arrivare l'Arte, La Cultura, la Musica...” come afferma il rappresentante della Associazione Vittime del Treno 904, A. Calabrò, “Ci siamo sempre impegnati fin dai primi anniversari della Strage a usare la musica come strumento privilegiato della Memoria Storica, perché la musica è un linguaggio di comunicazione universale che non ha bisogno di mediazioni culturali” (comunicato stampa dell'Associazione).

Ci si concentrerà maggiormente sulle commemorazioni annuali e sul versante delle iniziative in ambito istituzionale e delle battaglie legali, primo e ben più impegnativo fronte sul quale l'Associazione, in totale rispetto del proprio statuto, ha principalmente profuso le sue energie. Non mancano le prove che testimoniano non solo della fermezza delle intenzioni, ma anche di azioni intraprese concretamente. La seguente è pressoché immediata, dista infatti appena quattro mesi dalla strage:

[...] Questa consapevolezza deve costituire la base dell'impegno di noi tutti a contrastare questo piano criminale reclamando, in primo luogo, che i politici, il governo, la magistratura, la polizia facciano per intero il loro dovere e che si scoprano e si mettano in galera gli esecutori e i mandanti delle stragi. Bisogna che

sia fatta giustizia [...] (discorso tenuto da Riccardo Meschini alla manifestazione del 27 aprile 1985 alla stazione ferroviaria di San Benedetto Val di Sambro).

Alla fine di quello stesso, primo anno di attività saranno già consistenti e significative le azioni avviate e quelle in programma per l'immediato avvenire. La seguente testimonianza è molto indicativa al riguardo:

Nell'intendimento di espletare qualsiasi legittima iniziativa utile a conseguire la giustizia dovuta, la scrivente:

- Il 20 giugno 1985 si è costituita parte civile nella istruttoria in corso a Firenze;
- È impegnata a sollecitare la ripresa dell'esame della proposta di legge di iniziativa popolare per "l'abolizione del segreto di Stato nei delitti di strage e terrorismo" (n. 873), da parte della Commissione Giustizia del Senato;
- È impegnata a chiedere la revisione, o quanto meno, l'abbassamento della percentuale di invalidità fissata attualmente all'80% prevista dalla legge 13/8/1980 n. 466, recante speciali elargizioni a favore di categorie di dipendenti pubblici e di cittadini vittime di azioni terroristiche;
- Chiede l'istituzione di una Commissione parlamentare di inchiesta su tutti i fatti di terrorismo relativi alle stragi dal 1969 ad oggi.

Sicura della Sua sensibilità a tali tematiche, Le chiede appoggio e solidarietà per le iniziative di cui sopra e La invita a farsi promotore di ulteriori azioni che possano contribuire ad ottenere verità e a rendere giustizia ai familiari delle vittime (stralcio di una lettera inviata dall'Associazione al Presidente della Provincia di Napoli, 4/12/1985).

Anche dalle interviste a chi ininterrottamente è impegnato e coinvolto nelle attività condotte dall'Associazione risulta chiaro il ruolo precipuo che quest'ultima ha, da sempre, ricoperto nel suo percorso ormai ventennale e che continua a ricoprire ancora oggi:

All'inizio quello che facevamo era un coordinamento con le parti civili, le costituzioni delle parti civili, quindi andare dal notaio per far mettere le firme a tutti quanti. Poi vedere insieme a tutte le altre associazioni cosa si poteva fare per migliorare la situazione delle vittime; anche spingere le istituzioni facendo vedere che gli stavamo col fiato addosso, perché noi volevamo la verità, i processi erano ancora in corso (intervista al vicepresidente dell'Associazione).

Giustizia, verità, risarcimenti, memoria: l'impegno in queste direzioni non è mai mancato e, non senza fatica, come vedremo meglio tra breve,

nemmeno alcuni risultati; e tutto grazie alla fermezza, alla costanza e alla pervicacia non solo dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage sul treno 904, ma anche dell'Unione di tutte le associazioni dei familiari delle vittime di stragi, fondata nel 1983, che raccoglie i reduci delle più sanguinose stragi terroristiche della recente storia italiana: piazza Fontana, piazza della Loggia, treno Italicus, stazione di Bologna e, successivamente, anche rapido 904 e DC9 di Ustica.

4.1. L'Associazione nella percezione degli associati

Orbene, aldilà delle azioni effettivamente intraprese dagli organi direttivi dell'Associazione, dalle iniziative promosse e dalle attività organizzate, qual è il ruolo che essa, dal punto di vista dei suoi iscritti, svolge o dovrebbe svolgere? E i giudizi espressi manifestano soddisfazione per i risultati conseguiti oppure no? C'è uniformità nelle opinioni e nelle valutazioni o i percorsi e i vissuti soggettivi determinano anche atteggiamenti diversificati? Le domande appaiono non solo pertinenti, ma anche legittimate dal fatto che solo pochi associati – oltre a chi ricopre una carica istituzionale – partecipano alle riunioni organizzative e ai processi decisionali, mentre tutti gli altri si trovano nella ovvia condizione di dover prendere atto a posteriori delle linee di condotta deliberate a maggioranza anche per loro.

Come abbiamo appena visto, l'Associazione, per alcuni degli intervistati è una specie di famiglia allargata, la metafora della fratellanza è quella che ricorre maggiormente, ma senza venature di stampo cristiano cattolico; ci si sente fratelli e sorelle in senso proprio, letterale. O, al limite, in quanto tutti figli dello stesso “padre”, dello stesso “dio”: quel Destino malvagio che in un preciso momento partorì tragicamente la sua prole, accogliendola e accomunandola sotto il suo funesto mantello.

Ma anche gli altri ruoli svolti dall'Associazione e il suo operato appaiono individualmente chiari e valutati molto favorevolmente. La stima e la considerazione che i suoi organi direttivi e i suoi vertici si sono guadagnati sul campo è praticamente indiscussa:

Penso che tutto quello che hanno fatto e hanno ottenuto lo meritano. Cioè, se abbiamo ottenuto qualcosa è soprattutto merito loro, del loro impegno. Io personalmente non ho avuto nessun... a meno che di partecipare a qualche manifestazione, ma non ho avuto nessun... però li ammiro, insomma (intervista a un superstite).

Beh, l'Associazione adesso mi sembra... adesso che ho ripreso un attimo i contatti con Antonio, mi sembra una fonte di informazione molto efficace, molto produttiva insomma... per le informazioni, come tutela, come vantaggi che possiamo avere a distanza di 20 anni da questa cosa. [...] Penso che abbia svolto sempre questo ruolo, un po' di tutela dei nostri diritti e soprattutto è sempre stata presente alle varie commemorazioni, anche della strage di Bologna. Ecco, l'ho sempre vista come qualcosa che tenesse viva... che tenesse viva la memoria. [...] E poi, per me l'Associazione principalmente è questo: la tutela degli interessi e anche la garanzia che non succedano appunto ingiustizie, tipo la condanna al pagamento di queste spese o altro insomma. E questo, questa tutela e anche questo ricordo, queste persone che stanno insieme nel ricordo anche di qualcun altro che non c'è più (intervista a una superstite).

Io penso che sia una cosa bella. Io mi sento rafforzata. Prima di tutto perché abbiamo esperienze comuni, poi abbiamo un presidente molto in gamba, che riesce a capire le nostre problematiche, che si dà molto da fare, che sta sempre in contatto con quelli di Bologna (intervista a una superstite).

Poi quando sono tornata a Napoli sono riusciti a contattarmi, mi sono iscritta pure all'Associazione; ero una praticante però molto... diciamo mediocre, perché ti ho detto, allora non è che ci andavo, perché poi era più un fatto burocratico [...] è stata più di aiuto per la parte burocratica, perché magari, non so, sono state emanate normative a favore delle vittime di queste cose qua e quindi cose che non ho fatto, adesso le sto facendo (intervista a una superstite).

Il ruolo dell'Associazione io lo vedo molto molto positivo. Ha cercato di organizzare parecchie mostre... innanzitutto ha riunito un poco tutti quanti; innanzitutto... ehm... non le so dire. Perché non ho parole negative da attribuire all'Associazione. Però vedo che hanno fatto molto (intervista a una superstite).

Sugli obiettivi da perseguire o sulle modalità usate per raggiungerli, invece, qualche piccola divergenza o semplici titubanze pure emergono:

Mo aspetta, però mi hai fatto venire in mente... dice che ha avuto, abbiamo avuto – mi metto pure io in mezzo – una sede. Perché Antonio Celardo ci teneva a che avessimo una sede. Io queste cose qua, come sono fatta io, non le chiederei. Perché devo chiedere alle istituzioni una sede per incontrarmi? Cioè non ci tendo a questo, perché, voglio dire, la sede in se stessa a che mi serve? Mi vedo a casa tua, mia, non è un problema. Forse è giusto che sia così, non lo so [...] avrei chiesto più qualche cosa per qualcuno che effettivamente è un povero cristo che ha subito qualche cosa e magari, per le lentezze burocratiche, non ha avuto ancora, o non ha avuto quanto gli si doveva; allora io farei più una richiesta del genere. A me l'appartamento per mettere la sede non mi interessa. Però, ben venga, almeno hai un contributo sotto questo aspetto qua (intervista a una superstite).

Si registra, infine, un unico atteggiamento di forte dissenso e aperta contestazione, tanto verso varie attività che in passato sono state condotte quanto nei confronti dei modi di agire adottati pubblicamente dai rappresentanti dell'Associazione:

Io credo molto nelle operazioni di sostanza. Al contrario del nostro presidente e del precedente presidente che invece erano sicuramente più attenti ad una certa istituzionalizzazione del ruolo della nostra Associazione. [...] Non mi ha mai fatto piacere andare a sentire il concerto a...non credo che serva a molto, non ci credo. Cioè mi può far piacere fare la commemorazione in stazione. Allora, io credo che vederci tutti quanti insieme in un teatro e piangere sulle vittime e ciò che è successo sentendo delle tristi canzoni liriche non credo che serva a qualcosa. Trovo molto più di impatto e soprattutto trovo molto più utile che si facciano delle manifestazioni in stazione dove si possano dire delle cose alla gente, dove la gente possa all'improvviso sentire suonare tutte le sirene delle locomotive insieme e si chieda "perché?". Perché stiamo commemorando dei defunti. Quali? Quelli di questa strage. Così possono ricordarsi di noi e soprattutto di chi ci è morto là sotto. Ma no che noi ci vediamo in un auditorium e tutti quanti insieme ci cantiamo delle belle canzoni liriche. Ma a che serve? (intervista a un superstite).

Dunque, escluse le eccezioni appena considerate, che peraltro non inficiano la possibilità di cogliere e affermare una tendenza generale, c'è una certa convergenza di posizioni e atteggiamenti da parte degli associati sia sul ruolo interno sia su quello esterno dell'Associazione, ovvero sia sulle sue responsabilità verso gli stessi iscritti che nei confronti delle funzioni e delle mansioni sociali alle quali essa è da sempre votata.

Insomma, è possibile asserire in maniera pertinente, esprimendosi in termini più propriamente sociologici, l'esistenza di una identità collettiva del piccolo gruppo composto dai membri dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage del treno 904 residenti in Campania e fatti oggetto della ricerca. Identità fondata su una rappresentazione condivisa di un passato comune, la quale, in linea con i paradigmi classici degli studi sulla memoria, eredi del lasciato intellettuale di Maurice Halbwachs, è funzionale alle scelte, alle strategie d'azione e ai progetti dell'attualità. Una condivisione che, a essere precisi, è determinata più dall'opera capillare e incessante di informazione e coinvolgimento da parte di uno zoccolo duro di membri dell'Associazione (fondamentalmente il presidente, il Consiglio Direttivo e pochi altri) che da una effettiva partecipazione diffusa.

4.2. Associazione, superstiti e istituzioni: dei rapporti controversi

Se è vero, come detto, che l'Associazione non è mai stata inerme ma che, nei limiti delle proprie risorse, delle proprie possibilità, nonché dei vincoli e degli ostacoli incontrati, si è sempre impegnata e mossa su vari fronti, è vero altresì che non sono state poche le difficoltà presentatesi e che in alcuni momenti solo la determinazione, la voglia di non arrendersi, di lottare allo strenuo per ideali diventati, dopo l'esperienza vissuta, assolutamente irrinunciabili ha permesso di non cedere alla demoralizzazione e alla rassegnazione.

Un primo ordine di problemi è venuto dalla scarsità delle persone attivamente impegnate a dispetto dell'onerosità delle iniziative da portare avanti:

E diciamo dopo i primi anni, 1-2 anni, ci furono sempre meno adesioni come partecipazione; praticamente erano pochissime persone che si interessavano all'Associazione. [...] Magari erano anche iscritti perché avevano firmato tutti il modulino d'iscrizione [...] però come vita proprio dell'Associazione c'era poca gente insomma, anche se faceva le commemorazioni, per dire, ogni anno, quella

era una cosa da cui non si sfuggiva, si doveva per forza fare. Allora in quel momento veniva qualcuno proprio, sai, trascinato o dal presidente o dal vicepresidente. Invece il momento in cui c'era più gente era quando c'erano delle nuove leggi migliorative, soprattutto di soldi, allora cominciava a venire un po' di gente. È sempre stato un po' così l'Associazione, purtroppo! [...] Io cercavo di coinvolgere altri nell'Associazione, anche se a volte proprio eravamo, non dico io solo, ma due persone, a mandare dei pacchi così di buste, tutto un tavolo così, pieno. Ora è diverso perché per fortuna abbiamo...c'è un consiglio direttivo più vivo, più pulsante e quindi si possono dividere le varie cose. Ma mi sono trovato certi anni che rappresentavo io solo l'Associazione praticamente. Però io sentivo dentro di me qualcosa che mi diceva: "No, devo andare avanti", perché è una cosa che io ho subito e come l'ho subita io la possono aver subito tanti altri, devo proseguire. E quindi non ho mai abbandonato (intervista al vicepresidente dell'Associazione).

Anche se non abbiamo tanti strumenti a disposizione, non facciamo probabilmente tante di quelle iniziative, però quello che facciamo è molto impegnativo. Io mi sono reso conto, da quando faccio il presidente, che non basta il tempo di uno che lavora, che ha la famiglia, cioè non gli basta il tempo per seguire tutte le cose, tenere la corrispondenza con le istituzioni, perché oltre al... oltre alla questione che riguarda tutti i progetti, tutte le iniziative per mantenere viva la memoria della strage, i dibattiti, i convegni, oltre a quello c'è tutta una serie di attività di tutela e assistenza delle vittime che è anch'essa fondamentale. [...] Quest'anno, anche perché era il ventennale, c'è stata quella mostra fotografica – non c'era mai stata in precedenza – però, ecco, non è stata ben curata perché non c'è stata proprio la possibilità di curarla fin nei minimi particolari in quanto è mancato il personale, diciamo così, che potesse approntarla; perché anche per fare queste cose c'è bisogno di gente che le faccia. [...] Ci sarebbe stato bisogno di qualcuno che facesse quello. E questo è quello che manca tuttora all'Associazione: la possibilità di poter far leva sull'aiuto, diciamo, di volontari, di studenti che... vicini all'Associazione (intervista al presidente dell'Associazione).

In principio aderirono moltissimi feriti, proprio tantissimi. Allora come presidente c'era Meschini. Poi qualcuno voleva incominciare a politicizzare un poco l'Associazione, il che a noi non andava bene, perché per noi l'Associazione doveva rimanere assolutamente apolitica. [...] E allora si è incominciata a sfaldare man mano, [...] e così siamo andati avanti poi per anni. Eravamo ridotti prima a 4-5 persone, poi, man mano, siamo rimasti io e Antonio Calabrò a portare avanti questa Associazione che aveva una marea di problemi perché non sapevamo come muoverci. [...] Faticosamente, però stiamo ottenendo qualcosa. Molto faticosamente! Però comunque siamo arrivati a cose che erano completamente inimmaginabili, non dico tanto, 10 anni fa. Noi forse abbiamo... abbiamo avuto la forza, anche se in pochi, di credere in questa cosa, di credere in questa Associazione e di farla andare avanti con la speranza che oggi o domani potesse portarci a qualcosa. Ringraziando Dio i risultati ci sono stati. Diciamo che noi abbiamo lavorato non solo per noi, ma abbiamo lavorato per tutti, perché ecco, comunque siamo 4-5 nel direttivo, non è che siamo in tanti a lavorare e comunque ci sobbarchiamo giornate intere ad andare di qua e di là, comunque togliamo

tempo al lavoro, togliamo tempo alle nostre cose private, mettiamo al corrente tutti gli associati dei quali abbiamo l'indirizzo delle leggi, come applicarle, mandiamo i fac-simile di come approntare una domanda, li mettiamo al corrente di tutto, siamo riusciti a fare avere vitalizio, speciale elargizione a gente che non... non lo immaginava nemmeno. Pensiamo di aver fatto un buon lavoro (intervista all'amministratrice dell'Associazione).

Ma i vincoli maggiori sono venuti da una presenza istituzionale e da atteggiamenti che l'Associazione ha spesso sentito come inadeguati, carenti, insufficienti e che invece avrebbe voluto più continui, più efficaci e maggiormente fattivi, ovvero non limitati ad attestati di solidarietà e a un patrocinio morale del proprio operato. Con diplomazia o rabbia, con toni moderati o accesi, le manchevolezze delle istituzioni – non solo politiche, si badi bene – sono state sempre fermamente denunciate e contestate, anche pubblicamente, da tutte le componenti dell'Associazione:

Dopo il primo anno, così, di lavoro, di riunioni da parte dell'Associazione, abbiamo visto che sul lato, diciamo così dell'assistenza [...] abbiamo visto da questo lato una certa, come dire... insensibilità da parte delle istituzioni, non ci hanno messo in grado di poterci muovere, di poter operare come Associazione (intervista al presidente dell'Associazione).

Mi crea rabbia. Mi crea rabbia perché per tanto tempo c'è stato uno Stato completamente latitante¹⁸⁵. E ancora adesso, ancora adesso abbiamo una difficoltà enorme! (intervista all'amministratrice dell'Associazione).

Bassolino ha promesso a me, in occasione di una commemorazione, quando era Sindaco di Napoli, nel corso del suo primo mandato – fai i conti degli anni, immagina quanti anni sono – un ufficio che lui aveva visto sfitto a Palazzo S. Giacomo e disse: “Nel corso della prossima settimana – c'ero io davanti alla testa del binario, lo disse stringendomi la mano – parliamo con l'assessore questa settimana e vi faccio dare la stanza, così avete un posto dove riunirvi”. Lo hai più visto e sentito questo tizio? Allora, un conto è fare discorsi e paroloni nei quali si dice “noi diremo e faremo”, un conto è fare una promessa stringendo la mano a una persona, che tutto sommato non ti sta chiedendo chissà cosa, ma un posto dove riunirsi per cercare di organizzarsi per far valere i propri diritti. [...] Sono manchevoli le istituzioni nei nostri confronti, sono assenti, non ci aiutano, non ci patrocinano. [...] E quindi da questo punto di vista io sono abbastanza arrabbiato

¹⁸⁵ In maniera davvero significativa queste parole riecheggiano quelle contenute in un'intervista rilasciata dalla stessa persona ben quindici anni prima: «Non provo rancore per nessuno, ma solo rabbia per l'indifferenza delle istituzioni» («Roma», 22 dicembre 1990).

con le istituzioni. In particolare con alcune figure. [...] Noi non possiamo ricordarci che ci sono stati dei morti e che c'è gente che vive con i segni visibili e non visibili di quello che è successo quella volta e ce lo ricordiamo solo il 23 dicembre. Noi siamo familiari delle vittime e vittime ogni giorno dell'anno e ogni giorno della nostra vita. E non sta bene, secondo me, che soltanto in un giorno le istituzioni si ricordino di noi (intervista a un superstite).

Malumori e critiche che, come detto, hanno avuto anche un'eco pubblica. Particolarmente significativi appaiono, in tal senso, i seguenti passi raccolti dalla stampa in occasione della prima commemorazione, quella del 1985, tenutasi nell'Antisala dei Baroni al Maschio Angioino:

«Non vogliamo vedere solo le loro facce in fotografia, vogliamo che siano processati e condannati, tutti, autori e mandanti, di tutte le stragi»: ieri, alla commemorazione della strage di Natale – 15 morti sul treno Napoli-Milano, il 23 dicembre '84 – i familiari delle vittime, i superstiti che portano sulla carne il ricordo di quell'esplosione, hanno detto poche cose, ma chiare e dure («Paese Sera», 19 dicembre 1985).

Nemmeno l'onesta ammissione del vice sindaco del Comune di Napoli, Francesco Gesùè («Siamo consapevoli di aver fatto poco per voi»), è riuscita a distendere il clima. [...] Dopo un anno, infine, anche il Comune di Napoli ha accolto la richiesta di concedere una sede all'associazione dei superstiti e dei feriti: avranno dei locali all'interno dell'assessorato all'Assistenza («Il Giornale di Napoli», 19 dicembre 1985).

Una rabbia che è montata sempre di più anche per un preciso motivo, per un sentimento e un atteggiamento di cui i superstiti sono individualmente e collettivamente portatori: essi nutrono la convinzione di avere acquisito un diritto subendo quell'attentato, il diritto di porre in essere tutte le iniziative ritenute opportune per ottenere giustizia e verità, per poter parlare alla gente, comunicare con la società civile, portare alla loro attenzione e conoscenza il dramma vissuto, nel tentativo di coinvolgerli in discussioni e in riflessioni su quei principi e valori in cui tutti noi diciamo di credere, in modo da costruire e diffondere una coscienza civica e democratica più vigile e impegnata. I superstiti e i familiari delle vittime hanno un diritto conferito loro da uno status – quello di legittimi custodi e

interpreti di un preciso frammento del passato – che è sì acquisito, ma che, da una prospettiva sociologica, ha forse più un carattere ascrivito: esso, difatti, non può essere ottenuto in alcun modo da nessun altro individuo o gruppo.

Una simile convinzione, dunque, fa sentire ingiusto il fatto di dover lottare con veemenza, di dover ogni volta strepitare tanto per vedere riconosciute le proprie legittime rivendicazioni o, peggio ancora, semplicemente per farsi ascoltare. Questo è un punto che ricorre spesso nei racconti degli intervistati e sul quale c'è una certa unanimità non solo di giudizi, ma anche di strategie retoriche impiegate, tanto che la questione del “diritto acquisito” può essere indicata come un pattern narrativo tipico di questo caso, forse quello che più di ogni altro – sia quantitativamente che qualitativamente, ovvero tanto per il numero di volte in cui viene rappresentato in pubblico e in privato, quanto per la differenziazione che consente di fare rispetto a soggetti esterni¹⁸⁶ – contribuisce a fondare e corroborare l'identità collettiva del gruppo.

Alcune delle prime affermazioni pubbliche di questo diritto sono le seguenti:

Siamo convinti che quella sera, che ha lasciato segni ancora freschi sui nostri corpi e soprattutto nelle nostre menti, lo stato ha contratto un grosso debito nei nostri confronti. Un debito che esigiamo sia pagato fino in fondo (discorso tenuto da Riccardo Meschini alla manifestazione del 27 aprile 1985 alla stazione ferroviaria di San Benedetto Val di Sambro).

Il governo deve assumersi le sue responsabilità. Dall'Associazione dei familiari una certezza: «Gli atti eversivi erano diretti a distruggere lo Stato, siamo

¹⁸⁶ È noto come l'identità collettiva si basi molto sulla distinzione tra interno ed esterno, tra chi appartiene al gruppo e chi non vi appartiene: «Noi e loro, *in-group* e *out-group*, da questo reciproco antagonismo noi deriviamo le nostre rispettive caratteristiche, così come la nostra specifica coloritura emotiva. Si può dire che questo antagonismo definisce entrambi i poli dell'opposizione. Si può anche affermare che ogni polo derivi la sua identità proprio dal fatto che noi lo vediamo impegnato in competizione con il suo opposto. Da queste osservazioni, possiamo trarre una conclusione davvero sorprendente: un *out-group* è precisamente quella immaginaria opposizione a se stesso di cui un *in-group* ha bisogno per la sua coesione, per la sua solidarietà interna e anche per la sua sicurezza emotiva». Z. Bauman, *Pensare sociologicamente*, Ipermedium libri, Napoli, 2000, p. 39.

creditori nei suoi confronti». Un debito che va saldato al più presto («Paese Sera», 23 dicembre 1986).

E queste, invece, sono tra le più significative posizioni espresse dagli associati:

Io penso che bisogna anche avere un trattamento di favore per quanto riguarda queste cose. [...] Dovrebbe essere tutto più facilitato; io non avrei dovuto ringraziare proprio niente. Sono vittima, quando uno è vittima di una cosa del genere posso avere avuto questo problema? Certamente non è che mi sono fatta una passeggiata quella sera! (intervista a una superstite).

Non sono io che devo inseguirti e chiederti la cortesia di fare qualcosa [...] perché credo che fosse un nostro diritto quello di avere riconosciuta una sede, uno spazio dove poterci vedere. [...] Io ho dei diritti e in una nazione civile i diritti devono essere rispettati. Non devo riuscire a far rispettare i miei diritti soltanto perché mi allineo alle posizioni dell'uno o dell'altro. [...] Io ho un diritto acquisito, sono una vittima del terrorismo, di diritto mi devi dare la possibilità di farlo, non devo chiederti il favore. Io ho diritto a dire cosa ho passato e ho diritto a parlare alla gente per dire: "Attenti, non ci cadete, non fate ad altri quello che hanno fatto a me". Io non voglio andare a parlare di vendetta, voglio andare a parlare di giustizia: "Non lo fate. Perché poi si vive male. Faresti del male a delle persone". È questo che secondo me bisognerebbe dire alle persone e che le istituzioni dovrebbero consentirmi di dire senza bisogno di chiedergli il permesso. Anzi dovrebbero essere loro a stimolarmi e dire: "Oh, guarda che ti voglio dare la possibilità di farlo". Invece dobbiamo rincorrerli... no! Personalmente non sono d'accordo (intervista a un superstite).

Certo, non si può dire che le lamentele espresse nel corso di molti anni non avessero un fondamento, di fronte a varie promesse disattese e a tante estenuanti battaglie combattute per obiettivi tutto sommato minimi: in realtà, quella sede promessa nel 1985 l'Associazione non l'ha mai ottenuta! Una risorsa che in particolar modo chi si sobbarca materialmente il lavoro organizzativo ha sempre ritenuto di grande importanza per la pianificazione e l'espletamento di tutte le mansioni, persino le più elementari:

Personalmente sto trovando molte difficoltà, soprattutto nel rapportarmi con gli enti, con la pubblica amministrazione e stiamo trovando molte difficoltà proprio perché non abbiamo una sede. [...] In questo caso, quando ci chiama un

associato, noi non sappiamo dove convocarlo, dove... avremmo bisogno di questa sede! (intervista al presidente dell'Associazione).

Mentre io sto lavorando mi chiama un ferito, vuole sapere delle notizie, vuole sapere delle cose, io casomai non ho le leggi sotto mano, non ho le carte sotto mano. Mentre avendo una sede – ecco ci sono tutte queste persone che si occupano di volontariato e cose –, una persona che possa stare un po' la dentro, a rotazione lo possiamo fare noi nei momenti di disponibilità; se non altro possiamo creare uno schedario. Ecco, abbiamo le leggi là, se hanno bisogno di qualcosa noi sappiamo subito dove andare a reperire le cose (intervista all'amministratrice dell'Associazione).

Il lungo percorso verso la sede vedrà aprirsi uno spiraglio solo quest'anno, nel 2005, dopo ben ventuno anni di richieste e vane attese, grazie a una delibera dell'attuale Consiglio comunale di Napoli, il quale ha assegnato all'Associazione un bene confiscato alla criminalità organizzata, secondo quanto previsto dalla legge n. 109 del 1996¹⁸⁷; un locale nel quale, però, date le precarie condizioni strutturali in cui versa, essa non si è ancora potuta insediare. Ma anche stavolta, per ottenere questo spazio, all'Associazione non è bastato semplicemente chiedere: essa ha dovuto presentarsi concretamente come soggetto operante nel sociale e prevedere la creazione di servizi che ne attestino effettivamente tale status – condizione indispensabile per avere i requisiti previsti dalla suddetta legge:

Noi abbiamo firmato un protocollo d'intesa proprio il 23 dicembre, come Associazione, con il Comune, dove appunto, una volta ottenuta la disponibilità della sede noi saremmo, diventeremmo, diciamo, anche uno sportello di ascolto per quanto riguarda l'assistenza e la tutela non solo delle vittime della strage, ma anche le vittime della criminalità organizzata che si dovessero rivolgere a noi. Cioè, il comune potrebbe indirizzarli a noi come Associazione, dire: "Andate da loro che vi sapranno dire che cosa fare per...". Ecco, per esempio, noi conosciamo tutta la legislazione dall'80 ad oggi per quanto riguarda la tutela e l'assistenza delle vittime, per cui possiamo benissimo dare delle informazioni e seguire passo passo le pratiche che dovessero richiedere. Il Comune ci dà la sede e noi ci impegniamo a fare questa attività; ecco, questa è la motivazione per cui poi ci danno la sede (intervista al presidente dell'Associazione).

¹⁸⁷ La quale modifica una legge precedente, la n. 575 del 1965, e sancisce che tutti i beni presi alle mafie devono essere utilizzati per scopi collettivi; particolare rilievo è dato al riutilizzo per finalità sociali.

Comunque, negli ultimissimi anni il rapporto con le istituzioni politiche pare migliorato. I rapporti sono meno informali e più costanti, si riscontra una maggiore disponibilità al dialogo da parte loro e un sostegno più concreto alle attività e ai progetti dell'Associazione. L'appuntamento commemorativo del 23 dicembre è entrato a pieno titolo nell'agenda politica di Comune, Provincia e Regione e la presenza in persona dei massimi rappresentanti di questi enti in tale occasione – anche se, come poi vedremo, variamente interpretata – anziché di loro delegati, va facendosi più ricorrente.

Coloro che invece non hanno mai fatto mancare il proprio appoggio e la propria collaborazione all'Associazione sono i sindacati; in particolare la CGIL, la quale, in occasione della commemorazione annuale si occupa di stampare i manifesti informativi, della loro grafica e dell'affissione. Un apporto non da poco ai fini della buona riuscita dell'evento.

4.3. La lentezza del legislatore e la macchinosità della Pubblica Amministrazione

Come detto, una delle battaglie più strenue, che ha visto l'impegno di tutte le associazioni italiane di superstiti e famigliari di vittime di stragi, è stata combattuta sul fronte legislativo. E di strada ne è stata fatta tanta: basti pensare alla distanza che intercorre tra le leggi n. 466 del 1980 e n. 720 del 1981 – le prime vere leggi di tutela in favore delle vittime del terrorismo e della criminalità organizzata – che concedevano soltanto un'elargizione pari a cento milioni di lire esclusivamente ai familiari delle vittime e ai feriti che avessero riportato un'invalidità permanente pari almeno all'80% e la più recente n. 206 del 2004. Quest'ultima, infatti, nei suoi punti salienti prevede: un aumento figurativo di dieci anni di versamenti contributivi utili ad accrescere, per una pari durata, l'anzianità pensionistica maturata, la misura della pensione, nonché il trattamento di fine rapporto o altro

trattamento equipollente a tutti coloro che hanno subito un'invalidità permanente inferiore all'80 per cento; il diritto immediato alla pensione diretta, calcolata in base all'ultima retribuzione percepita integralmente, a tutti coloro che hanno subito un'invalidità permanente pari o superiore all'80 per cento; un'elargizione proporzionata al grado di invalidità subita, nella misura di 2.000 euro per ogni punto percentuale; uno speciale assegno vitalizio di 1.033 euro mensili, soggetto alla perequazione automatica, a chi abbia subito un'invalidità permanente non inferiore al 25 per cento; la possibilità di rivalutare il grado di invalidità già riconosciuto e indennizzato attraverso il riconoscimento di un eventuale aggravamento delle condizioni fisiche, nonché del danno biologico e morale; l'assistenza psicologica a carico dello Stato; l'esenzione dalla partecipazione alla spesa per ogni tipo di prestazione sanitaria e farmaceutica, anche per i famigliari delle vittime e degli invalidi. A questo quadro si è giunti dopo un lungo percorso le cui tappe intermedie sono rappresentate dalla legge n. 302 del 1990, dalla n. 407 del 1998 e dalla n. 512 del 1999¹⁸⁸.

Ma ciò non è bastato. I ritardi e le lungaggini nell'applicazione delle leggi, la lentezza da parte delle pubbliche amministrazioni nel recepire le varie normative emanate e una certa diffidenza nei confronti dei soggetti aventi diritto hanno continuato a creare problemi. Perciò, nell'ultima delle leggi citate, sulla base della loro esperienza, le varie associazioni hanno fortemente voluto che si stendesse un articolo in grado di velocizzare l'iter delle pratiche; esso impone, infatti, che i vari procedimenti di accertamento

¹⁸⁸ In sintesi, tali leggi, attraverso un iter lungo e graduale fatto di modifiche e integrazioni successive, avevano innalzato l'importo massimo dell'elargizione a 150 milioni di lire, calcolato in proporzione al grado di invalidità nella misura di 1,5 milioni per punto percentuale; garantito il diritto di assunzione presso le pubbliche amministrazioni, gli enti pubblici e le aziende private ai famigliari delle vittime e a chi avesse un grado di invalidità non inferiore all'80 per cento, con precedenza su ogni altra categoria; l'istituzione di borse di studio riservate agli orfani e ai figli delle vittime del terrorismo per ogni anno di scuola secondaria superiore e di corso universitario fino al conseguimento del diploma di scuola secondaria superiore, del diploma universitario o del diploma di laurea; l'istituzione di un Fondo di rotazione per la solidarietà alle vittime dei reati di tipo mafioso (nei quali rientra anche la strage del 904 per la matrice mafiosa emersa dalle indagini) presso il Ministero dell'interno.

dell'invalidità, di liquidazione delle somme dovute e quant'altro si concludano entro quattro mesi dalla presentazione delle domande. Ciononostante, tale articolo fatica ancora ad essere applicato. Per tale ragione, il presidente dell'Associazione ha recentemente inviato una comunicazione al Prefetto di Napoli chiedendo di:

Agevolare corretti comportamenti amministrativi onde evitare mancanze e possibili atti illegittimi anche attraverso l'emanazione di circolari, ecc.; rendere applicabili le nuove prescrizioni in materia di sanità e assistenza psicologica. [...] Si riscontrano difficoltà interpretative, ritardi e lungaggini nell'assunzione delle nuove prescrizioni legislative da parte degli organi amministrativi, in qualche caso anche di comportamenti irrispettosi verso chi ha subito in prima persona la violenza terroristica (intervista al presidente dell'Associazione).

Inoltre egli ha anche proposto un incontro con i vari enti, allo scopo di favorire un coordinamento più efficace tra tutti i soggetti istituzionali coinvolti, avendo riscontrato che proprio la dispersività e le inefficienze della comunicazione tra le istituzioni creano i maggiori intoppi.

Ma cosa sono questi "comportamenti irrispettosi" di cui si diceva poc'anzi? In effetti diverse persone se ne sono lamentate. Pare che al centro militare, responsabile delle visite mediche per l'accertamento dell'invalidità, aleggi una certa diffidenza nei confronti delle vittime; è come se la loro presenza lì fosse percepita alla stregua di un tentativo di guadagnare, a spese dello stato, quanto più possibile dalla propria condizione, cercando di ingigantirla oltre il dovuto. Ovviamente, dal punto di vista di chi ha subito una grave violenza e un trauma fortissimo, tutto ciò è inaccettabile:

In questo periodo alcuni associati sono stati sottoposti a visita medica per l'aggravamento; dopo l'entrata in vigore dell'ultima legge, hanno chiesto l'aggravamento e vengono trattati malissimo. [...] La prima accusa che fanno dice: "Lei sta qua perché ha saputo di questa nuova legge, che c'è la rivalutazione dell'indennizzo, del risarcimento, voi mentite su quello che dite, non è vero niente di quello che avete". Insomma fanno accuse di questo genere e ovviamente, ecco, ci sono delle persone che riescono a rispondere... ah, ecco: "Vi togliamo il lavoro,

vi togliamo la patente, perché se è vero che avete tutti questi problemi psicologici allora non dovete lavorare”. Cioè ricatti proprio certe volte che, insomma, creano più disagio psicologico che altro (intervista al presidente dell’Associazione).

Dopo 20 anni stiamo ancora a fare domande per l’aggravamento, altre cose le ho fatte l’anno scorso, appunto, non è che trattano molto bene. [...] Quando ho fatto queste visite all’ospedale militare sicuramente un po’ di diffidenza c’era. Perché dice: “Ma come mai tu dopo tanti anni vieni a fare questa domanda di invalidità, questa domanda di indennizzo?”. Allora sai, penso in chiunque possa nascere un sospetto, dice: “Questa può speculare sulla cosa”. Vagli a raccontare che io per tanti anni non mi sono interessata della cosa, che sono venuta a sapere in maniera del tutto casuale di una certa legge, di una certa possibilità (intervista a una superstite).

Mi sono presentata al comando militare per la visita, non ti dico quello che ha fatto il... quella persona che stava là, non so se era un medico, non lo so chi era. È stato di una scortesìa, ma di una gravità, un modo di fare terribile! Innanzitutto una cazziata perché noi dopo tanti anni ancora vogliamo e ancora diciamo. La prima volta che ho fatto la domanda! Poi quando ha visto il certificato psichiatrico: “Lei che cosa fa?”, “Io insegno” ho detto, io insegno da 30 anni, insegno con amore, quindi... e lui dice: “Eh, lei non lo può fare!”. Questo perché ho presentato un certificato psichiatrico? Cioè ma ci rendiamo conto cosa c’è dietro a questo certificato? Cioè che cosa tengo veramente, mica sono pazza! Cioè il lavoro non lo potevo fare più; ho la patente, ma nemmeno potevo più guidare: me ne ha fatto andare da là sopra che io mi sono sentita male, ho detto: “Che guaio che ho fatto!” (intervista a una superstite).

Ricordo le prime visite mediche che abbiamo dovuto fare all’ospedale di Caserta, sono state allucinanti sotto tantissimi punti di vista. Prima di tutto, ci trattavano come se fossimo stati degli imbroglioni che andavamo a chiedere lì qualcosa che non ci toccava. Se c’erano delle signore dovevano subire addirittura qualche avance da qualche militare, insomma. Non sono state situazioni piacevoli, glielo assicuro. E alla fine abbiamo avuto un’invalidità che comunque è ridicola (intervista a una superstite).

A onor del vero, alcune tra le stesse persone di cui ho appena riportato le testimonianze riferiscono anche di un diradamento della diffidenza da parte dei loro interlocutori man mano che la loro posizione, la loro storia e il motivo della loro presenza lì si andava chiarendo. In certi casi si è arrivati anche ad esplicite ammissioni di colpa e richieste di scuse.

Ciò mi induce a una riflessione: credo sia possibile interpretare questo grado di diffidenza come un indicatore dell’oblio relativo all’evento “strage sul treno 904”. In altre parole, sto sostenendo che poiché la diffidenza

sfuma al chiarimento e alla rievocazione dell'evento storico in questione e delle traversie vissute dalle vittime, allora essa dipende da una fallacia della memoria su questo avvenimento. Di contro, dunque, con ogni probabilità, se ci fossero una memoria e una coscienza "vive" di quanto accaduto, cioè se gli addetti alle visite mediche – ma forse un po' tutti gli operatori della pubblica amministrazione – avessero ben presente, fin dal primo momento, qual è il caso che conduce da loro queste persone, nessun superstite andrebbe mai incontro ad atteggiamenti di ostilità o sospetto.

Meno comprensibile, anche per il fatto che gli elementi d'analisi a disposizione sono pochi e vaghi, appare la scarsa sensibilità dimostrata dalla gente comune, di cui l'Associazione si è pubblicamente lamentata, come si legge in un passo di questo articolo dal significativo titolo «Ed ora ci accusano di vittimismo», in cui, una volta di più, anche le istituzioni politiche si sono ritrovate sotto accusa:

«In questo Stato ognuno si può permettere di uccidere, di rapinare, di fare stragi, perché ormai lo Stato "non esiste", esiste la delinquenza che si è fatta Stato, la delinquenza che è assunta a ruolo di Stato». [...] Le accuse più gravi sono rivolte alle istituzioni locali, giudicate insensibili alle istanze dei familiari delle vittime, poiché «alla Provincia di Napoli ci hanno sbattuto la porta in faccia, pochi giorni fa, alla nostra richiesta di contributi per i nostri avvocati. Anche se questi non prendono onorari, le spese sono enormi». La rabbia degli appartenenti all'associazione è rivolta anche alla scarsa sensibilità della gente comune che li accusa di vittimismo [...] («Il Giornale di Napoli», 24 aprile 1991).

Proverò a dare un'interpretazione di questo fenomeno più avanti, quando parlerò del tipo di cultura e coscienza civica legate al territorio.

4.4. Se ci si mette anche la camorra...

Nel 1988, per il quarto anniversario della strage, l'Associazione ebbe l'idea di commemorare le vittime organizzando un concerto di musica sacra da tenersi nel Duomo di Napoli la sera del 23 dicembre. A tal uopo, Riccardo Meschini e Antonio Calabrò, allora presidente e vicepresidente,

chiesero al parroco responsabile, monsignor Graziosi, il permesso di utilizzare la cattedrale. Questi si mostrò inizialmente disponibile, ma alla fine optò per un diniego, sostenendo – a detta dei rappresentanti dell'Associazione – che il cardinale Giordano non aveva ritenuto opportuno che si svolgesse una cerimonia in ricordo di un eccidio per il quale era imputato anche il boss della camorra Giuseppe Misso, proprio a ridosso della zona di influenza di quest'ultimo. Il duomo infatti è molto vicino al quartiere Sanità e addirittura a ridosso di un altro quartiere nel quale, negli anni passati, è stata molto forte la presenza di clan camorristici, il quartiere Forcella.

Il fatto fu denunciato pubblicamente dall'avvocato Guido Calvi, legale di parte civile dell'Associazione e della Regione Emilia Romagna, in occasione della commemorazione svoltasi il 23 dicembre di quell'anno nella sede della Provincia di Bologna e suscitò molto scalpore. Sulla stampa, il giorno dopo, rimbombarono titoli altisonanti, del tipo: «La Chiesa ha paura della camorra»¹⁸⁹, «Il cardinale nega il Duomo per ricordare quei morti»¹⁹⁰, «Strage nell'oblio?»¹⁹¹, «Nessuna chiesa a Napoli vuole ricordare la strage»¹⁹². Dopo la negazione del duomo, infatti, l'Associazione si è rivolta a svariate altre chiese ricevendo, per un motivo o per un altro, altrettanti rifiuti.

A questa versione dei fatti, però, bisogna contrapporre quella della Curia contenente una secca e ferma smentita:

«Sì. Il Duomo confina con il quartiere Forcella. Ma dire che qualcuno nella curia arcivescovile, e tanto più il cardinale, ha paura della camorra, è una cosa cervellotica, una cosa che proprio non sta in piedi». Il portavoce di Largo Donnaregina si ferma un istante, poi riprende con voce molto ferma: «Il cardinale Michele Giordano ha dimostrato con le azioni di essere impegnato con tutte le forze contro la malavita organizzata, di essere in prima linea nella battaglia contro

¹⁸⁹ «Corriere della sera», 24 dicembre 1988.

¹⁹⁰ «la Repubblica», 24 dicembre 1988.

¹⁹¹ «Il Mattino», 24 dicembre 1988.

¹⁹² «Il Tempo», 24 dicembre 1988.

tutti i poteri criminali». [...] L'associazione voleva tenere nel Duomo un concerto per ricordare i quattro anni dalla strage? A Napoli la Curia non ne sapeva niente. «Il cardinale non ne era minimamente informato». [...] «La richiesta, evidentemente, deve essere stata formulata al parroco della cattedrale don Ugo Grazioso che non ha ritenuto di metterne a parte gli uffici della Curia. Ricordandosi poi che l'anno scorso la Santa Sede ha emanato norme molto precise su manifestazioni e concerti nelle chiese, monsignor Grazioso deve aver risposto che le sedi di culto possono essere usate ogni tanto e solo per eseguirvi musiche sacre o liturgiche». L'ultimo concerto, nel Duomo di Napoli, si è svolto il 4 novembre. Per il parroco non se ne poteva tenere un altro, a distanza così ravvicinata, senza incorrere nell'infrazione del decreto della Congregazione per il culto divino. Perciò, seppure in un primo momento si era dimostrato possibilista, deve averci pensato meglio arrivando alla conclusione negativa. Questa è la versione della Curia e della segreteria particolare del cardinale. Monsignor Grazioso non ha fornito la sua spiegazione («la Repubblica», 24 dicembre 1988).

In effetti, è vero che la richiesta non fu fatta direttamente al cardinale, ma non per volontà dei rappresentanti dell'Associazione, i quali, anzi, provarono a incontrarlo:

Chiedemmo pure di parlare con il vescovo, ma disse¹⁹³: “No, no, ma va bene pure se parlate con me”. E così ci disse che non si poteva fare lì, hai capito! (intervista al vicepresidente dell'Associazione).

Ora, quale delle due versioni sia vera è, nell'economia del presente lavoro, quasi del tutto indifferente. Ciò che più conta rilevare è che anche le istituzioni religiose, per insensibilità e paura – come sostengono i familiari delle vittime – o semplicemente per un eccesso di zelo normativo e burocratico, hanno contribuito, per lo meno in quella occasione, a ostacolare il processo di coinvolgimento della società civile, di edificazione della memoria, perseguito dagli associati. Chissà, forse però il putiferio sollevatosi per l'accaduto, tramite l'ampia diffusione mediale che ne è scaturita, potrebbe aver dato una certa visibilità pubblica al fatto storico e all'Associazione stessa. E magari anche la sede in cui alla fine, il 30 dicembre, si tenne il concerto – una scuola media di Casoria, il paese di residenza dell'intera famiglia deceduta nella strage – potrebbe aver favorito

¹⁹³ Si riferisce al parroco del duomo, monsignor Graziosi.

una partecipazione diretta alla commemorazione di una certa consistenza, sulla scia sia della conoscenza diretta di quelle vittime che del conseguente, forte impatto emotivo che nei centri di provincia è sempre più amplificato¹⁹⁴.

Dunque, questo percorso fin qui delineato attraverso la storia dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage sul treno rapido 904, impone una prima, sommaria serie di riflessioni. Sappiamo, ormai, che l'esistenza di una memoria collettiva legata a un certo evento che abbia una dimensione sociale dipende dalla presenza di diversi elementi: soggetti e gruppi che perseguano attivamente e con costanza la diffusione dell'evento stesso attraverso la comunicazione pubblica; oggetti, simboli, luoghi, segni del passato, insomma artefatti culturali che lo presentino e lo rappresentino; l'intervento di quegli stessi soggetti e gruppi su tali artefatti mirante a "vivificarli", a far sì che non diventino "memorie morte", "tracce silenziose", a fissarli nella coscienza collettiva; in altre parole, a incorniciarli in quadri socialmente rilevanti, cioè utili alla collettività attuale sia a fondare e rifondare i valori e i principi che la sostengono – il patto sociale di una data comunità, oserei dire. Soprattutto poi nel caso di avvenimenti che, come gli attentati, mirano a mettere in crisi quegli stessi valori e principi – sia, di conseguenza, come risorsa identitaria.

Ma tutti questi elementi, a loro volta, dipendono non tanto dalla volontà o meno di realizzarli, quanto piuttosto da quelle che potremmo definire variabili intervenienti e che sono rappresentate essenzialmente dalle risorse che un gruppo ha o meno a disposizione e dai vincoli che, per lo più soggetti esterni, pongono sul suo cammino. Tra i vincoli – o, rovesciando la prospettiva, le risorse – c'è senza dubbio il potere: senza arrivare alla situazione estrema del regime totalitario in cui talvolta, come abbiamo visto

¹⁹⁴ Anche se, comunque, Casoria è un centro molto grande, uno dei maggiori della provincia di Napoli. Oggi conta più di ottantamila abitanti.

nella prima parte, il passato è stato occultato o letteralmente cancellato e riscritto, in ogni stato, anche democratico e liberale, ci sono dei passati che le élite al potere hanno maggiore interesse a ricordare e altri dei quali non solo non intendono serbare memoria, ma che sarebbe meglio se venissero definitivamente consegnati all'oblio anche dai gruppi antagonisti o subalterni, cioè quei gruppi che, invece, si sforzano di ricordare.

La memoria, dunque, è essenzialmente questione di risorse materiali e di potere. Ma in qualsiasi società, in ogni forma di stato, le istituzioni – così come, purtroppo, la criminalità organizzata – hanno sempre più potere e risorse dei singoli individui e di qualunque associazione di cittadini; ragion per cui, anche se non necessariamente segnata a priori, è bene essere consapevoli che la disputa sarà sempre impari.

CAPITOLO QUINTO

PERCORSI, PRATICHE E ARTEFATTI DELLA MEMORIA

1. Memoria, eventi cruciali e pattern narrativi

Abbiamo già più volte affermato il nesso che sussiste tra la memoria e l'identità, esplicitando anche la natura e le relazioni attraverso le quali tale rapporto si dispiega. Affinché la memoria possa organizzare le rappresentazioni identitarie per mezzo di totalizzazioni esistenziali, cioè di narrazioni di sé coerenti e significative, è necessario che la traiettoria biografica sia segnata da elementi di particolare significatività che facciano da punti di riferimento mentali nel tempo: tali elementi possono essere denominati eventi. In questo senso, ogni memoria è un coacervo più o meno denso di eventi, a ciascuno dei quali è associato un maggiore o minore grado di "memorabilità". «Il ricordo dell'esperienza individuale deriva in questo modo da un processo di "selezione mnemonica e simbolica" di certi fatti reali o immaginari – definiti come eventi – che presiedono all'organizzazione cognitiva dell'esperienza temporale. Sono come tanti atomi dell'identità narrativa del soggetto di cui assicurano la struttura, sempre in divenire poiché essa dovrà integrare gli eventi successivi»¹⁹⁵.

Alcuni di questi, come, ad esempio, una strage o altri avvenimenti luttuosi che segnano in profondità sia le biografie individuali sia la coscienza collettiva, risultano più memorabili di altri. A tali accadimenti possiamo attribuire il carattere di un *turning point* e definirli "eventi cruciali": «Durante la vita di ogni individuo, gruppo, comunità o persino

¹⁹⁵ J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., pp. 120-1.

società complessiva, possono, accadere eventi che rappresentano dei veri e propri punti di svolta nel corso della vita della comunità o dell'individuo stesso. Questi eventi strutturano il flusso temporale e creano una scansione tra “ciò che c'era prima” e “ciò che avvenne dopo”. Noi possiamo cogliere intuitivamente questi processi a livello dei singoli individui. Quando si chiede ad un soggetto di narrare la propria vita (la cosiddetta autobiografia) la struttura di questa narrazione è letteralmente organizzata in base a questi punti di svolta»¹⁹⁶.

La conseguenza del prodursi di eventi cruciali è che essi, oltre a rappresentare delle svolte, segnano anche delle fratture che generano delle discontinuità all'interno della linearità delle storie di vita. Interruzioni che individui e collettività tendono “naturalmente” a ricomporre – non sempre riuscendovi – in favore di quella continuità così cruciale per l'identità in quanto necessaria, ai singoli come ai gruppi, per potersi percepire sempre identici a se stessi attraverso il passato, il presente e il futuro, per poter coltivare questa “illusione” a dispetto di tutti i cambiamenti che il fluire del tempo necessariamente comporta.

La strage del treno 904 – per la definizione data in precedenza – è sicuramente un evento cruciale. Essa lo è sia a livello individuale, per i familiari e i superstiti, sia a livello collettivo, ma limitatamente al gruppo dei membri dell'Associazione. Ora, in quanto evento cruciale, la strage è uno di quegli elementi più significativamente coinvolti nella costruzione delle identità. Tale processo, continuando a seguire Cavalli, si servirebbe di tre percorsi tipici: questi sono i pattern «anno Zero», «ricostruzione della continuità» ed «elaborazione collettiva della memoria».

I primi due sono praticamente in opposizione, la presenza dell'uno esclude l'altro. Infatti, se si produce un evento tale da essere assunto da un singolo o da una comunità quale nuovo punto di partenza, quale «anno zero» della loro storia appunto, la discontinuità rispetto a tutto ciò che è

¹⁹⁶ A. Cavalli, *Patterns of Collective memory*, cit. in A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 75.

venuto prima sarà retoricamente sovradimensionata e verranno enfatizzati tutti quegli elementi e quegli episodi biografici in grado di confermare che, dal momento in cui si è verificato quel tale evento, tutto è cambiato e mai potrà tornare a essere come era prima. È quanto, con un chiaro esempio e in riferimento alla storia in generale, sostiene anche Zerubavel: «L'attribuzione di identità separate a "periodi" storici contigui, ma distinti per convenzione, spesso si palesa nel modo in cui li percepiamo in opposizione l'un l'altro, come è dimostrato dal modo in cui tanti americani dicono di vedere il passato e il presente della loro storia a seconda che siano prima o dopo l'11 settembre 2001. In nessun altro caso questi contrasti sono percepiti più profondamente di quando cerchiamo del tutto consapevolmente di stabilire quello che speriamo sarà ricordato come l'*inizio* di una nuova "era", un atto sociomnemónico estremamente ambizioso che sottolinea il processo di periodizzazione della storia. Evidenziando (fino all'esagerazione) il contrasto percepito fra due "periodi" storici contigui, benché separati per convenzione, si arriva a stabilire un nuovo inizio [...]»¹⁹⁷. La frattura, insomma, è percepita come netta: l'evento cruciale, non potendo essere rimosso a causa dell'elevato grado di "memorabilità" ad esso associato, rende impossibile la ricostruzione della continuità.

Da quanto detto, dunque, si evince che il secondo pattern, al contrario, si verifica quando l'elaborazione dell'evento si basa sulla sua rimozione, quando, in altre parole, in antitesi col primo caso, il lavoro della memoria getta dei ponti mentali atti a superare le fratture e le discontinuità, a unire periodi e momenti sentiti troppo distanti e sconnessi.

Il pattern «elaborazione collettiva della memoria» si spiega in gran parte col suo stesso nome: si tratta di una strategia fondata sull'accettazione della dimensione sociale dell'evento e sulla partecipazione ai momenti e alle

¹⁹⁷ E. Zerubavel, *Mappe del tempo*, op. cit., pp. 155-6.

occasioni in cui, attraverso la comunicazione pubblica di quel tale evento, si costruiscono collettivamente la memoria e l'identità.

Tornando al nostro caso, possiamo utilizzare questi strumenti concettuali per esaminare la strage del treno 904 e i relativi processi di costruzione memoriale e identitaria. Dunque, dall'analisi dei dati raccolti, emerge che tra i primi due pattern indicati è sicuramente presente quello definito «anno Zero», mentre, di conseguenza, appaiono scarsi e deboli i tentativi di rimozione e di «ricostruzione della continuità». Da un alto, infatti, le testimonianze dei protagonisti mostrano chiaramente quanto la strage abbia inciso sulle loro vite modificandole radicalmente, quanto essa rappresenti una rottura e un nuovo inizio. Alcuni resoconti, come il seguente, sono particolarmente intensi e significativi, perché, oltre a essere memorie, sono anche discorsi sulla memoria, cioè rappresentazioni metamemoriali:

Tutto ciò che è accaduto nella mia vita prima dell'incidente io non lo ricordo. Cioè è come se avessi perso dodici anni di ricordi. Ho qualche flash, mi ricordo qualche immagine come se guardassi una fotografia, ma non ho il ricordo, non ricordo le sensazioni, non ricordo le emozioni, non ricordo le vicende, non ricordo le voci. Cioè non ricordo tutto quello che invece poi ricordo perfettamente da dopo l'incidente in poi. [...] Posso citarti 4-5 episodi al massimo in dodici anni di vita (intervista a un superstite).

Dall'altro lato, solo a livello individuale si osservano dei tentativi di rimozione, ma comunque sempre parziali, discontinui e incompleti, mentre collettivamente, il ruolo e la dimensione pubblica dell'Associazione dei superstiti e l'attività di quest'ultima rappresentano da sempre, anche se principalmente per se stessa e per i suoi membri, sia ostacoli all'oblio e alla ricostruzione della continuità, sia segni della presenza anche del terzo pattern, in quanto momenti di «elaborazione collettiva della memoria». Tale elaborazione si è servita soprattutto di strategie retoriche imperniate sulle rivendicazioni di giustizia e sull'affermazione dei valori e dei diritti civili incrinati dalla violenza terroristica. Retoriche che hanno sferzato spesso

anche le istituzioni e lo stato, accusati non solo di non aver protetto i propri cittadini, ma di non averli nemmeno risarciti e ricompensati moralmente in maniera degna attraverso l'accertamento della verità, il chiarimento dei tanti interrogativi sollevati dalle indagini e rimasti senza risposte, l'individuazione e la punizione esemplare dei responsabili. Uno stato che, considerati anche i depistaggi, la mancata abolizione del segreto di stato, alcune leggi e sentenze percepite come profondamente ingiuste, se non scandalose¹⁹⁸, viene ritenuto connivente, complice, corresponsabile.

Una contrapposizione, questa tra stato e società civile, che, sulla scia dell'operato di tutte le associazioni italiane di vittime di stragi, in particolare quella bolognese, sembra essersi consolidata. E non credo sia escluso che anche al di fuori dei nostri confini e in casi, tutto sommato, abbastanza diversi non si verifichi una tensione simile. Prendiamo ad esempio la strage dell'11 settembre 2001: se si esclude un primo periodo, connotato dall'intensità dell'impatto emotivo suscitato dall'evento, in cui tutta la società americana si è stretta per fronteggiare la minaccia di un nemico esterno, non hanno tardato, da un certo punto in poi, a venir fuori ipotesi di corresponsabilità o, quantomeno, di occultamento di tutta la verità da parte del governo statunitense. Ne sono prova, a mio parere, per far riferimento a due indicatori molto diversi tra loro, sia il forte impatto che ha avuto sull'immaginario collettivo il film-documentario di Michael Moore *Fahrenheit 9/11*, sia la costante diminuzione del consenso, da parte della società civile americana, di cui godono le scelte dell'amministrazione Bush in ambito di politica estera e militare. Né, forse, potrebbe essere altrimenti, visto che anche per quella strage, ad oggi, ancora non è stato giudicato e punito nessuno.

In definitiva, credo ipotizzabile che laddove lo stato non riesce a garantire il conseguimento della giustizia, esso non riuscirà mai a farsi

¹⁹⁸ Suscitò molto clamore il caso della sentenza con la quale, nel 1991, la Corte di Cassazione annullò la sentenza della Corte d'Assise e d'Appello, condannando i famigliari delle vittime e i superstiti che si erano costituiti parte civile nel processo a pagare le spese giudiziarie.

guardare con occhio benevolo da chi crede che la giustizia gli spetti di diritto.

1.1. Traumatizzati ma vivi: fortuna o sfortuna?

Come percepirà un superstite di una strage il suo rapporto con la sorte? Sentirà di avere un debito o di essere in credito con essa? Intuitivamente si potrebbe pensare che, date le scarse probabilità che ha una persona di vivere un'esperienza del genere nel corso della propria vita, ella crederà di essersi trovata nel posto sbagliato al momento sbagliato, di essere stata vittima di una casualità così unica e irripetibile da ritenersi decisamente sfortunata; quindi, ci si potrebbe aspettare reazioni del tipo “ma con tutta la gente che c'è sulla faccia della terra, proprio a me doveva capitare!”, “con tanti treni in circolazione dovevano mettere la bomba proprio su quello lì e proprio quel giorno!”, “queste sono cose che capitano a una persona su chissà quanti milioni, che iettatura!” e via dicendo.

Oppure, al contrario, si può immaginare che essere consapevoli del fatto che in ogni attentato c'è qualcuno che non ne esce vivo, che, di conseguenza, in simili circostanze la posta in palio diventa molto alta, essendo in gioco la vita stessa, possa indurre i sopravvissuti a ritenersi fortunati. In altre parole, ci si dimenticherebbe o passerebbe in secondo piano il fatto che quei criminali, in via di principio, avrebbero potuto collocare la bomba in ogni altro luogo e in ogni altro momento, e ci si focalizzerebbe sul grave pericolo scampato. Sul pensiero “che sfortuna, ero proprio lì!” prevarrebbe quello più ottimistico “che fortuna, poteva andarmi molto peggio!”.

Ebbene, nel caso dei superstiti del treno 904 è proprio questo secondo atteggiamento a risultare largamente predominante. Le interviste evidenziano un diffuso sentimento di debito nei confronti della fortuna che, in taluni casi, raggiunge livelli così alti da far sentire il soggetto addirittura

graziato da un miracolo. In maniera per certi versi singolare, i racconti mostrano tentativi di spiegare a posteriori anche il perché della buona sorte, di rintracciare in piccoli gesti o scelte allora apparse quasi insignificanti le cause e i segni di un benevolo destino, dando vita, in tal modo, a una vasta fenomenologia di coincidenze fortuite, fatalità salvifiche e connessioni tra eventi che, a volte, appaiono giustificate, ma altre volte sembrano forzature dettate dal senno di poi:

Io, le giuro, mi sento una miracolata, mi sento una miracolata. [...] Quando sono salita sul treno, il primo posto che ho trovato mi sono seduta. Se fossi andata più avanti sarei capitata proprio nella carrozza dilaniata (intervista a una superstite).

Sai, a volte uno dice: “Sono stata anche fortunata, ma perché mi accanisco tanto? Che m’importa, non la voglio questa invalidità, non la voglio questa cosa, perché io sono stata fortunata, sono stata miracolata” (intervista a una superstite).

Quando sono salita nel vagone, i primi due scompartimenti erano già occupati e c’erano dei bambini. Dietro di me è salito il controllore, il quale mi ha detto: – io ero insieme con i due bambini, uno di 12 anni e l’altro di 10 anni – “Signora, si metta un po’ più avanti, qua è già così pieno di bambini, più avanti sono tutti quanti liberi gli scompartimenti, si metta un po’ più avanti, così sta più tranquilla anche con i bambini”. E mi sono messa nel quinto scompartimento che era completamente vuoto e questo ci ha salvato la vita a tutti e tre (intervista a una superstite).

In alcune testimonianze, come si è appena visto, la fortuna non s’incarna soltanto in certi atti o scelte fatte, bensì assume finanche le sembianze di azioni non compiute, ma che si sarebbero potute compiere. Comunque, ciò che occorre mettere in rilievo è la regolarità con cui ricorre, nelle strategie narrative degli intervistati, l’appello alla fortuna, tanto che esso può essere indicato quale ulteriore pattern di elaborazione della memoria – stavolta individuale – di questo specifico evento.

Ma perché i resoconti autobiografici dei superstiti sono così pervasi da questo schema narrativo? Perché appaiono persino spasmodici, in certi casi, i tentativi di trovare delle conferme alla convinzione di essere stati

fortunati? In altre parole, sembra che i feriti vogliano esprimere un bisogno psicologico, ovvero quello di avere certezze circa il loro favorevole rapporto con il destino; ma perché? Probabilmente si tratta di un espediente atto a esorcizzare l'accaduto, a mitigarne l'impatto sulla psiche, in pratica, a elaborarlo. Una sorta di consolazione, di rovescio lenitivo della medaglia; insomma, l'altra faccia, quella positiva, di una vicenda altrimenti insopportabilmente dolorosa e gravosa per l'equilibrio mentale delle vittime.

È chiaro che non è possibile trarre delle generalizzazioni da questa fattispecie, né risultano disponibili evidenze empiriche del genere in altri casi simili per poter procedere a un confronto; ma è pur vero che non si ravvisano elementi così peculiari – né in relazione all'evento in sé, né, tanto meno, tra le caratteristiche socio-culturali degli intervistati – da indurre a credere che questo pattern sia legato in maniera esclusiva al caso in esame. Al contrario, mi pare ragionevole ipotizzare che esso potrebbe essere individuato anche nei processi di elaborazione della memoria relativi a eventi criminosi che presentino analoghe esperienze vissute da parte dei soggetti coinvolti.

2. Pratiche sociali del ricordo: il cerimoniale commemorativo

Il 23 dicembre di ogni anno – eccetto per i primi anni dopo la strage, fatti di pellegrinaggi tra posti diversi (scuole, chiese, auditorium) e manifestazioni di vario tipo non sempre organizzate nel giorno preciso dell'anniversario – si tiene, nella stazione centrale di Napoli, trasformata in questa occasione in luogo della memoria, la cerimonia di commemorazione in ricordo della strage e delle vittime decedute nell'attentato.

Tale cerimonia segue in maniera molto ravvicinata la scia delle altre commemorazioni organizzate in Italia da tutte le associazioni dei famigliari

di vittime per stragi che, a loro volta, si basano sul modello ormai consolidatosi a Bologna e ivi riproposto ogni 2 agosto. In altre parole, nel nostro paese si è delineato nel tempo un copione commemorativa delle stragi – sia terroristiche che compiute dalla criminalità organizzata – stabile che, con tutte le varianti proprie di ogni specifico caso, viene seguito e riproposto un po' ovunque. A tale stabilizzazione si è giunti dopo alcuni anni di sperimentazioni e aggiustamenti e, soprattutto, grazie all'impulso dato in questa direzione dall'associazione bolognese, la quale, a differenza di quanto accade altrove, ha potuto giovare da sempre di proficue sinergie col mondo istituzionale, politico e con diversi soggetti appartenenti alla società civile più ampia. «Il caso di Bologna è emblematico per la nascita di questo genere commemorativo, in quanto è proprio l'associazione, insieme alle forze politiche, istituzionali e civili di Bologna, a rappresentare il suo artefice fondamentale. In altri termini, se è plausibile sostenere che in Italia esiste un genere commemorativo di questo tipo, esso nasce e prende forma nel contesto commemorativo di questa strage e con questi specifici imprenditori della memoria. Bologna può essere considerata in tal senso il motore commemorativo principale dello stragismo terroristico e mafioso»¹⁹⁹.

Riguardo alla commemorazione della strage del treno 904, le variazioni, seppur significative in termini di svolgimento della manifestazione, non discostano più di tanto questo caso da quel modello appena delineato, per ciò che concerne soprattutto le finalità e i significati sociali di cui entrambi sono investiti. La struttura del cerimoniale che si svolge a Napoli è piuttosto snella ed essenziale. I componenti dell'Associazione dei familiari delle vittime e i rappresentanti delle varie istituzioni (la cui presenza è sempre più costante) si incontrano, in genere a metà mattinata, direttamente alla stazione centrale, in un'ala dedicata alla manifestazione, dove viene anche

¹⁹⁹ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 170. Per la descrizione di questo cerimoniale si veda in particolare il capitolo V.

allestito un palco. Su tale palco prendono posto i superstiti e i famigliari dei deceduti (non tutti per la verità, alcuni di essi non amano stare al centro dell'attenzione e preferiscono assistere alla cerimonia tra la gente comune), le autorità istituzionali locali e non (sono spesso presenti delegati della Provincia di Bologna e dei Comuni di Castiglione dei Pepoli e San Benedetto Val di Sambro), i gonfaloni dei comuni che partecipano all'evento. In genere, il primo a prendere la parola è il presidente dell'Associazione, il cui discorso, oltre a ricordare la strage e le sue vittime è un momento importante di bilancio sulle attività svolte durante l'anno, di richiesta alle istituzioni ad assumere impegni concreti e responsabilità nei confronti di una questione di indiscutibile rilevanza per la storia e il tessuto sociale locale, ma non solo, e di discussione e informazione circa i progetti e le linee d'azione per l'immediato futuro. Dunque, un discorso che, sia per i suoi contenuti sia per lo stile comunicativo adottato, sobrio e composto, si tiene ben lontano dalla pur minima possibilità di scivolare nella retorica o in un piagnisteo indulgente al vittimismo. A questo segue l'intervento di uno o più rappresentanti istituzionali tra il Sindaco di Napoli, i Presidenti della Provincia di Napoli e della Regione Campania, assessori vari o loro delegati e rappresentanti. Prima o dopo i diversi discorsi, c'è sempre un intervento di tipo canoro, per esempio a cura della banda dei carabinieri oppure del coro o dell'orchestra di qualche associazione musicale. Alle 12.55 – orario in cui, il 23 dicembre del 1984, partì il treno 904 dal binario undici – si vive il momento più solenne e toccante: inizia un minuto di raccoglimento in memoria delle vittime, suggellato dal suono all'unisono delle sirene di tutte le locomotive presenti in stazione in quel momento che, spezzando l'indifferenza dei tanti viaggiatori in transito, anche solo per un attimo, ne cattura l'attenzione:

Il suono è fragoroso, echeggia in ogni angolo della stazione, nessuno può ignorarlo, nemmeno chi è lontano dal palco, chi non sa nulla di ciò che si sta svolgendo e non sta partecipando alla manifestazione. Alcuni si guardano

semplicemente intorno proseguendo il loro cammino. Qualcuno si ferma, forse si sta anche chiedendo il perché di questo effetto acustico per certi versi inquietante; volge uno sguardo interrogativo alle cose, alle persone, è in cerca di una spiegazione. Magari scorge anche il palco, la piccola folla lì radunata con aria mesta, con gli occhi madidi per le lacrime, quanto basta per ridestarsi e tornare alle piccole faccende in cui era intento qualche attimo prima. Non si può, non si deve, essere tristi, in fondo è quasi Natale! Altri, invece, si avvicinano, chiedono, domandano, vogliono sapere; scoprendo, così, una vicenda dolorosa, potendo osservare quello stesso dolore lì, in quel momento, materialmente, perché dipinto sui volti delle persone che hanno di fronte. Quelle stesse persone a cui donano, così come a chi non c'è più, una parola di conforto, una preghiera, o solo un pensiero di sincera contrizione. In fondo, è quasi Natale! (note etnografiche, 23 dicembre 2004).

Dopodiché, come atto conclusivo della cerimonia, una breve processione, con i famigliari e i superstiti in testa, si porta alla testa del binario undici per deporre lì una corona di fiori. Dal 2003, sul pilastro antistante a tale binario è apposta una targa che ricorda i nomi e l'età di coloro che perirono in seguito all'attentato.

Il 23 dicembre del 2004 ricorreva il ventesimo anniversario della strage. Per questa particolare ricorrenza – alla quale ho partecipato, svolgendo un'osservazione etnografica – il cerimoniale è stato più lungo, più articolato e ricco di manifestazioni collaterali. Ci si è radunati alle ore 11.00 del mattino e si è proceduto subito a installare e inaugurare una mostra fotografica integrata da una rassegna stampa sull'evento e la proiezione di filmati di repertorio:

Alla sinistra del palco, ponendosi di fronte ad esso, sono posti, formando una fila lunga circa dieci metri, una serie di pannelli ai quali sono fissate oltre trenta fotocopie di fotografie che ritraggono i momenti più concitati susseguenti alla strage, i feriti, i soccorsi, i resti del treno, nonché di articoli di giornale apparsi sui principali quotidiani nazionali e locali, nei giorni successivi all'attentato e in corrispondenza delle principali tappe dell'iter giudiziario, o di altre vicende di particolare risonanza pubblica. Sul lato opposto, alla destra del palco, un videoproiettore riproduce ripetutamente immagini riprese da telegiornali e da programmi televisivi dell'epoca che avevano per oggetto proprio la strage del treno 904 (note etnografiche, 23 dicembre 2004).

Alle ore 12.00 ha iniziato a suonare la Fanfara dei Carabinieri. Mentre circa venti minuti dopo c'è stato l'incontro privato, in una saletta appartata, dei famigliari delle vittime e dei feriti con il Sindaco di Napoli, Rosa Russo Iervolino, che ha consegnato a tutti loro una medaglia d'argento come testimonianza di vicinanza e solidarietà da parte dell'istituzione comunale. Dopo di ciò, tutto si è svolto secondo i rituali tradizionali: i discorsi²⁰⁰, il minuto di silenzio, la deposizione dei fiori sotto la targa. Nel pomeriggio, dopo il momento conviviale del pranzo tra tutti i membri dell'Associazione presenti – importante almeno quanto gli altri per il consolidamento dei legami e dell'identità del gruppo – c'è stato un *Reading* del giornalista e scrittore Daniele Biacchessi, dal titolo “La storia e la memoria”²⁰¹. Infine, è giunta una delegazione del Comitato di solidarietà alle vittime delle stragi composta dal Presidente della Provincia di Bologna, dai Sindaci di San Benedetto Val di Sambro e di Castiglione dei Pepoli, la quale ha consegnato una targa in memoria delle vittime della strage agli assessori presenti in rappresentanza del Sindaco di Napoli.

2.1. Significati, funzione e scopi sociali del rituale commemorativo

Uno dei momenti più importanti del cerimoniale del 23 dicembre, un momento che rappresenta anche uno degli scopi principali della manifestazione, è quello in cui, con grande commozione, vengono letti i nomi di tutte le persone decedute nell'attentato. Un compito che in genere – ma non è una regola – spetta al presidente dell'Associazione al termine del suo discorso.

²⁰⁰ A quelli del presidente dell'Associazione Antonio Celardo e del Sindaco Iervolino, ha fatto seguito anche un breve intervento del Presidente della Regione Campania Antonio Bassolino.

²⁰¹ Lo stesso è autore di alcuni libri sulla strage di Bologna. Ricordiamo *10.25, Cronaca di una strage. Vite e verità spezzate dalla bomba alla stazione di Bologna*, Gamberetti, Roma, 2000 e *Un attimo... vent'anni. Storia dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage alla stazione di Bologna 2 agosto 1980*, Pendragon, Bologna, 2001.

Ho già ricordato altrove²⁰² che la commemorazione è un processo di istituzionalizzazione di un passato che riguarda eventi considerati significativi da e per un certo gruppo; così come il fatto che tale termine viene spesso usato per indicare le manifestazioni in ricordo di vittime di azioni violente e criminose. In questi casi, quindi, la commemorazione è sia una sorta di elaborazione collettiva di un lutto, sia un modo e un'occasione attraverso cui un gruppo di persone, in un certo senso, “mantiene in vita” chi è scomparso, trasformando così il dolore della perdita provocato dalla morte in un esempio e un monito per chi è sopravvissuto e per le nuove generazioni. Solo nella convinzione di poter “dare ancora la parola a quelli che non ci sono più” si può avere la percezione che essi non siano morti del tutto inutilmente e, di conseguenza, solo così la sofferenza può essere minimamente lenita e l'evento può acquisire un minimo di senso.

Ecco perché qui il culto dei defunti non può essere soltanto quel rito privato al quale si dedica George Stransom, protagonista di un racconto di Henry James, pur con tanta devozione e consapevolezza dell'estrema vulnerabilità dei defunti, del loro perpetuo morire se abbandonati all'oblio: «chiedevano così poco che, povere anime, ricevevano anche meno, e che morivano ancora, morivano tutti i giorni, a causa della dura usura della vita»²⁰³. Dunque, non ci si può accontentare di non dimenticare personalmente i morti, ma bisogna anche sforzarsi di inscrivere all'interno di una esistenza collettiva attraverso i rituali del proprio gruppo. «Se noi ci vogliamo liberare del nostro debito verso i morti, dobbiamo farlo mediante gesti che – almeno in potenza – si inscrivono nel contesto delle pratiche collettive di una comunità: bisogna, in altri termini, che esse possano essere riprese da altre, rendendo possibile così la trasmissione del ricordo. Se il rituale discende talvolta, quanto alla sua *forma*, da uno sforzo d'invenzione

²⁰² Infra, cap. II, § 2.2.

²⁰³ H. James, *L'altare dei morti*, cit. in. E. Kattan, *Il dovere della memoria*, op. cit., p. 48. Per un'ulteriore analisi in chiave sociologica di questo racconto e del film di F. Truffaut ad esso ispirato (*La camera verde*) si veda anche A. Cavicchia Scalamonti, *La camera verde. Il cinema e la morte*, Ipermedium libri, Napoli, 2000, pp. 127-156.

personale, esso poggia sempre, quanto al suo *sensu*, sulla comprensione che una collettività ha di se stessa, sul modo in cui essa assicura la conservazione della sua identità e la trasmissione della sua memoria»²⁰⁴. E uno dei modi per affermare la presenza tra i vivi di chi è scomparso per sempre è quello di rievocare il suo nome: «Inscritto sulla pietra tombale o invocato nella preghiera, il nome rappresenta la personalità del morto, la sua individualità. [...] Attraverso la trasmissione del nome, è la persona stessa del morto che è commemorata e iscritta nella vita collettiva»²⁰⁵. È, dunque, facendo riferimento esattamente a questa serie di argomentazioni che si possono comprendere al meglio il senso sociale e la funzione della lettura pubblica dei nomi delle vittime e dell'iscrizione di questa in un cerimoniale commemorativo collettivo; un'azione reiterata con fedeltà e in un'atmosfera liturgica tali da conferirle le caratteristiche sociologiche di un rituale.

Ma i medesimi attributi da rituale possono, a ragion veduta, essere riferiti alla cerimonia commemorativa nella sua interezza. Il rito è il momento e il mezzo con cui un gruppo riattualizza un certo passato significativo per se stesso e, in quanto tale, è uno strumento della memorizzazione. Attraverso la ripetizione rituale le memorie individuali diventano pregne di un linguaggio, di un sistema simbolico, di significati e, in definitiva, di rappresentazioni che sono comuni. La reiterazione, nel rito, di questi elementi ne favorisce la sedimentazione. Una ripetizione che, per essere efficace nella sua funzione costruttrice della memoria – così come nella funzione di spiegazione e legittimazione del presente; in questo caso il rito si riferisce ai momenti che fondano una comunità, i cosiddetti miti delle origini – necessita di quella che Assmann definisce «coerenza rituale»²⁰⁶. Si tratta della fedeltà con la quale bisogna eseguire la cerimonia rituale affinché non vi siano dubbi nell'interpretazione dei fatti o degli elementi

²⁰⁴ Ivi, p. 49.

²⁰⁵ Ivi, pp. 54-55.

²⁰⁶ J. Assmann, *La memoria culturale*, op. cit.

rappresentati; dubbi che, altrimenti, potrebbero mettere in crisi il senso di quelle rappresentazioni e, più in generale, della realtà stessa di una comunità.

Però, bisogna tener presente – come ha insegnato, per primo, Halbwachs – che anche la memoria collettiva, oltre che quella individuale, viene costantemente rielaborata. «Anche le società più stabili nel tempo cambiano, e il cambiamento richiede nuove esigenze e di conseguenza una ricomposizione del passato proprio in relazione a queste nuove esigenze»²⁰⁷. In altre parole, quegli «elementi del passato che non possono più rapportarsi in modo significativo alla realtà in via di trasformazione, vengono esclusi e, a lungo termine, dimenticati»²⁰⁸. Ciò vuol dire che la coerenza rituale non è da intendersi in maniera assoluta, cioè come una costrizione totale, un canone reificatosi in maniera talmente rigida da non ammettere alcuna variazione o aggiustamento. Anzi, modifiche, integrazioni e adattamenti sono ammissibili e anche auspicabili, ma solo nella misura in cui essi non mettono in discussione il senso generale della “liturgia” o si accordano in maniera funzionale alle nuove esigenze del gruppo.

I concetti di *coerenza rituale* – anche se Assmann lo aveva elaborato per le società a memoria orale, parlando invece di *coerenza testuale* per quelle che adoperavano la scrittura –, di “ripetizione” e di “attualizzazione” ben si prestano al caso della commemorazione della strage del treno 904. Si può sostenere, infatti, che questo cerimoniale, a dispetto di alcune variazioni in merito, ad esempio, all’ordine di esecuzione dei vari eventi in programma o delle manifestazioni collaterali e aggiuntive, abbia mantenuto una forma e una struttura stabili e ben definite. Conferma di ciò si trova anche nelle parole stesse dell’attuale presidente («Il cerimoniale [...] sì, più o meno ha mantenuto sempre le stesse caratteristiche»). Mentre l’introduzione di

²⁰⁷ A. Cavicchia Scalamonti – G. Pecchinenda, *Il foglio e lo schermo. Materiali di sociologia della comunicazione*, Ipermedium libri, Napoli, 2004, p. 56.

²⁰⁸ J. Assmann, *Mosè l’egizio*, Adelphi, Milano, 2000, p. 285.

elementi di innovazione può essere vista proprio come un comportamento adattivo del gruppo rispetto alle esigenze emergenti, come, ad esempio, il bisogno di stimolare un maggior coinvolgimento della società civile o di trovare linguaggi e codici di trasmissione della memoria più efficaci.

Dunque, i rituali non appartengono esclusivamente alle società tradizionali, né sono solo dei residui arcaici nel pieno della modernità. Al contrario, essi continuano a soddisfare funzioni socialmente molto rilevanti: se nelle società in cui la costruzione e la trasmissione della memoria seguivano modalità orali il rito rappresentava una forma di partecipazione – l'unica possibile, per la verità – alla memoria culturale, nelle società moderne esso viene configurandosi come uno strumento ancora importante per preservare e trasmettere, secondo l'impostazione durkheimiana, i valori fondamentali di un gruppo o di una comunità e, quindi, per consolidarne l'identità collettiva.

A differenza di altri casi – come, per esempio, quello del cerimoniale del 2 agosto a Bologna, dove la commemorazione diventa piuttosto un'arena conflittuale nella quale si confrontano le differenti e contrapposte versioni di quanto accadde a suo tempo – qui sembra emergere con molta più evidenza la funzione di costruzione di una rappresentazione comune e consensuale dell'evento. Ciò che manca, infatti, rispetto a Bologna, è proprio la presenza durante il cerimoniale dei rappresentanti del governo e dello stato, cioè di quelle istituzioni bersagliate dai familiari delle vittime, nonché da tutte quelle componenti della società civile schierate al loro fianco, per non aver né saputo proteggere i propri cittadini, né saputo risarcirli arrivando alla verità e facendo giustizia, e, in definitiva, per non essere state in grado di difendere i principi della democrazia. È per questo che lì lo stato è considerato “favoreggiatore”, “complice” degli assassini, quando non direttamente corresponsabile²⁰⁹; uno stato rispetto al quale tutto il tessuto sociale bolognese si sente portatore di una visione antagonistica

²⁰⁹ Per la ricostruzione di questa controversia si rimanda a A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit.

dell'evento in questione e, di conseguenza, di quella che può essere definita una «contro-memoria»²¹⁰.

È vero che alla commemorazione del 23 dicembre alla stazione di Napoli si è spesso criticata e denunciata la latitanza, o comunque la scarsa presenza, delle istituzioni, ma si trattava di una disputa inscenata sul piano locale e che non aveva per oggetto l'implicazione diretta di quelle stesse istituzioni nelle responsabilità attribuite allo stato centrale rispetto all'accertamento della verità e al conseguimento della giustizia. Certo, anche qui non sono mancati momenti di dura opposizione, di critica allo stato, come in coincidenza della condanna al pagamento delle spese processuali:

La «GIUSTIZIA» li sta perseguitando, tutti, uno per uno, uno alla volta: i familiari delle vittime della strage sul treno 904 e coloro che il 23 dicembre del 1984 rimasero gravemente feriti, tutti coloro che non si sono rassegnati alla sola condanna degli esecutori mafiosi, devono risarcire lo Stato per il ricorso in Cassazione che hanno perso. La «giustizia» sta pignorando i mobili nelle case di quei cittadini innocenti per i quali non si vede arrivare il giorno della pace. Eppure un accanimento di questo genere non si era mai visto. [...] Di cosa si tratta, questa volta, di disattenzione delle istituzioni, di una burocrazia lenta e cieca, inesorabile, di una sorta di vendetta nei confronti di chi si ostina a chiedere ancora tutta la verità, non soltanto pezzi di verità? C'è un po' di tutto in questa storia di un'Italia ingrata. [...] Il messaggio che questo tipo di «giustizia» sta inviando a quei cittadini colpiti dalla violenza è il seguente: avete voluto insistere a conoscere la verità anche quando la prima sezione della Cassazione, presieduta dal dottor Carnevale, vi ha assicurato che non c'erano mandanti e che Abbatangelo non c'entra, avete chiesto di andare oltre, in quella zona grigia di complicità con lo Stato la cui esistenza è ormai tranquillamente ammessa da tutte le commissioni parlamentari e da tutte o quasi le procure d'Italia? Vi siete ostinati ad alzare la voce del dubbio? Ebbene, vi siete sbagliati, e ora pagate [...] («la Repubblica», 17 gennaio 1996).

Ma si è trattato di un episodio, per quanto controverso, comunque piuttosto isolato. La dialettica, come detto, si è giocata soprattutto con le istituzioni locali. Inoltre, con queste, i rapporti negli ultimi anni sono

²¹⁰ Cfr. A. L. Tota, *Counter-Memories of Terror: Technologies of Remembering and Technologies of Forgetting*, in M. Jacobs e N. Hanharan, *Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Oxford, Blackwell, 2003.

maggiormente distesi e improntati più alla collaborazione che allo scontro. Sono questi gli anni in cui, dal Comune di Napoli e dalla Regione Campania, l'Associazione tra i familiari delle vittime ha ottenuto rispettivamente una sede e dei finanziamenti per la realizzazione di alcuni suoi progetti. È per queste ragioni che non sembrano essere presenti con la dovuta intensità quegli elementi di conflittualità e di contrapposizione tali da poter utilizzare anche per le rappresentazioni emergenti dal cerimoniale commemorativo napoletano il concetto di contro-memoria.

Infine, è interessante gettare uno sguardo alla considerazione che hanno gli associati della presenza dei maggiori esponenti politici al cerimoniale commemorativo annuale. Le opinioni emerse sono anche molto diversificate e coprono un continuum che ha ai due estremi atteggiamenti benevoli per la solidarietà e la comprensione ricevute, da un lato, e posizioni di forte critica per quella che viene vista come una partecipazione opportunistica e ipocrita (una sorta di occasione per fare, implicitamente, propaganda elettorale in una circostanza in cui questa non dovrebbe assolutamente trovare spazio), dall'altro. Tra questi due poli si ritrovano quasi tutte le gradazioni e i toni possibili. Le testimonianze seguenti sono, a tale riguardo, le più esemplari:

Sì, ci stanno come presenze, ma secondo me sono presenze necessarie, non sentite. Ma questo è normale che le istituzioni sono così, perché la persona ha tante di quelle cose da fare, poi la nostra purtroppo è il 23 dicembre e ci sta sempre un caos a Napoli di traffico e di tutto. E quindi loro magari ti dicono pure no, sai, magari è venuto il delegato alla fine perché ci sono stati problemi in questo senso qua. Sì, ci sono stati, ma per me è solo forma a volte, penso sia solo un fatto formale che i politici devono fare (intervista a una superstite).

Beh, forse Bassolino mi è sembrato più... Bassolino mi è sembrato più vicino a noi, è stato più spontaneo, no? La Iervolino forse – anche se c'è sempre in queste occasioni – però, insomma, più un fatto formale. Bassolino invece è stato più genuino (intervista a una superstite).

Poi, vabbe', quello fa parte dell'abilità dei politici, anche se, sia la Iervolino sia Bassolino mi sembrano persone vere. Voglio dire, viste da vicino, non mi sembrano persone fasulle. Almeno è una sensazione, poi sai... in particolare il

discorso della Iervolino – non quest’anno, l’anno prima, quando fu apposta la targa – mi ricordo che mi sono commosso [...] per i sentimenti... per aver capito probabilmente fino in fondo i sentimenti che potevamo provare, io in minima parte, ma soprattutto le persone che hanno avuto perdite di familiari, persone che hanno subito danni irreparabili. Cioè questo capire, diciamo, la sofferenza di queste persone, la vicinanza delle istituzioni a noi. Ti ripeto, sarà anche l’abilità del politico che riesce a trovare... sensazioni diciamo (intervista a un superstite).

Un altro elemento da rimarcare è proprio questo sospetto di fondo piuttosto diffuso che sottende anche i giudizi più favorevoli – talvolta solo sfumato, altre volte più accentuato ed esplicito – e che induce gli associati a essere comunque dubbiosi e scettici sulle reali motivazioni della partecipazione dei vertici istituzionali alla manifestazione di commemorazione e sull’effettivo coinvolgimento dei politici nelle loro esigenze e preoccupazioni. Il che, comunque, pare derivare più da quella che è una percezione corrente, piuttosto comune nell’immaginario collettivo, del ruolo e delle competenze del politico in generale che da posizioni relative alle specifiche autorità in questione.

3. Una traccia “invisibile”: la targa alla stazione

Durante il cerimoniale del 23 dicembre 2003 fu inaugurata la targa commemorativa che il Comune di Napoli, alla presenza del Sindaco, ha fatto apporre su una facciata del pilastro immediatamente antistante al binario undici – quello da cui partì, 19 anni prima, il treno rapido 904 per Milano. Si tratta di una targa di ottone, semplice ed essenziale, con una cornice di legno; vi sono incise sopra le due frasi seguenti:

“La forza del ricordo e della verità perché mai più avvengano stragi”

“Tenere viva la memoria perché la storia che si dimentica si ripete”

A queste fanno seguito i nomi e l'età, divisi in due colonne, di tutte le vittime decedute nell'attentato o successivamente, comunque per le ferite riportate in quella circostanza²¹¹. In basso, infine, la sobria dedica del comune con la data dell'apposizione. La targa è situata, a un'altezza di circa due metri, sulla facciata sinistra del pilastro – se ci si pone frontalmente rispetto al binario – e, quindi, di spalle rispetto all'ingresso della stazione. Una posizione, dunque, che non consente ai passanti in transito da e verso i treni di trovarcisi di fronte, ma, al più, di passarci di fianco. Inoltre, il materiale metallico di cui è fatta la targa riflette la luce naturale o artificiale che sia, a ogni ora del giorno o della sera, rendendo difficoltosa la lettura delle incisioni, a meno che non ci si avvicini sensibilmente ad essa. Questo è l'unico artefatto della memoria della strage del treno 904 presente a Napoli esposto pubblicamente, se si escludono una scultura²¹² realizzata dai lavoratori della centrale Enel di Vigliena a S. Giovanni a Teduccio, e qui posta, in memoria del loro collega Nicola De Simone, ucciso con tutta la sua famiglia, un piccolo monumento nel cimitero di Somma Vesuviana, in ricordo della stessa famiglia e una grossa targa apposta sulla facciata principale del Municipio di Casoria, dedicata dal Comune alle vittime che risiedevano in questa cittadina.

Ebbene, per poter comprendere con quanta efficacia questo simbolo del passato assolva la sua funzione di costruzione e trasmissione della memoria, ho condotto un'osservazione delle pratiche di fruizione di tale artefatto. Il risultato è, per certi versi, stupefacente: dopo un numero sicuramente significativo di ore di attesa e osservazione²¹³, durante le quali sono transitati nelle immediate vicinanze della targa centinaia e centinaia di

²¹¹ I nomi riportati sono diciassette anziché sedici. È compreso, infatti, anche Giovanni Calabrò – morto cinque anni dopo l'attentato – il cui decesso non è mai stato collegato ufficialmente alla strage. Solo per volontà del figlio di Giovanni, l'ex presidente dell'Associazione Antonio Calabrò, il quale, invece, ritiene fondato il nesso tra i due eventi, compare anche questo nome.

²¹² Anche questa corredata da una targa con incisa la frase: "In memoria di tutti possa quel «904» continuare la sua corsa sui binari della giustizia, della democrazia, della pace".

²¹³ In particolare, ho proceduto a venti sessioni di osservazione per un totale di circa venticinque ore, in un arco di tempo di tre mesi, in posizionamenti, condizioni (ad esempio, in corrispondenza della partenza o dell'arrivo dei treni dal, e al, binario undici), orari e giorni diversi.

viaggiatori, soltanto due persone si sono fermate a leggerla con attenzione! Una terza ha lanciato un'occhiata per pochissimi secondi transitando in quei pressi, ma non c'è ragione di pensare che, in tal modo, abbia potuto leggere le iscrizioni e coglierne il messaggio. Per di più, procedendo a dei brevi colloqui-interviste con quelle due persone (la prima, una ragazza di ventisette anni; la seconda una signora di mezza età. Entrambe hanno sostenuto di non ricordare e di non conoscere l'evento), è emerso che nessuna di loro aveva capito che cosa la targa commemorasse. La ragazza addirittura ha dichiarato di pensare che si trattasse di un incidente ferroviario. È evidente che, in questo caso, la parola "stragi" a chiusura della prima frase è stata interpretata come fatalità, come disastro accidentale e non violento. E, sebbene due casi non possano essere considerati rappresentativi, è vero anche che l'oggettiva mancanza di riferimenti espliciti ai fatti storici può dare adito, come del resto è successo, a interpretazioni deviate dell'accaduto; e questo, a sua volta, finisce, paradossalmente, per limitare e ostacolare la funzione stessa per la quale la targa è stata esposta pubblicamente, ovvero la funzione memoriale.

Eppure il pilastro in questione è situato in una posizione e tra altri elementi in grado di attirare un cospicuo flusso di viaggiatori. Infatti, proprio alle spalle della facciata che accoglie la targa pende uno dei due grandi tabelloni elettronici che riportano gli orari aggiornati in tempo reale dei treni in partenza; mentre di fianco c'è il manifesto cartaceo con tutti i dettagli informativi sui treni in transito. E, in effetti, sono molte le persone che sostano continuamente lì intorno.

A dispetto di ciò, quelle che prevalgono sono le condizioni che rendono la targa ciò che definirei una traccia "invisibile". Anche se «la forma di attenzione più tipica verso il monumento è infatti quella distratta di colui che passa di lì per caso» e se «il monumento è uno dei pochi artefatti culturali che prevede già in partenza la disattenzione come forma tipica di

relazione con i suoi osservatori»²¹⁴, in questo caso si va ben oltre: è la relazione stessa tra soggetto e oggetto che viene a mancare quasi del tutto. È evidente che, se è vero che un simbolo del passato è sempre un documento in quanto “parla”, racconta inevitabilmente qualcosa, è vero anche che, per poterlo fare, deve poter essere visto. Dunque, nel caso particolare – ed estremo, direi – in cui ciò non accada, proprio come nella fattispecie, viene invalidata l’uguaglianza tra monumento e documento. Un simbolo “invisibile” è un simbolo che parla nel nulla o anche un simbolo “muto” e, al limite, “inesistente”.

Tale situazione si verifica, a mio parere, essenzialmente per tre ordini di ragioni. In primo luogo, incidono negativamente sulla visibilità della targa il materiale stesso con cui è fatta (se fosse, ad esempio, di marmo, anziché di metallo, sarebbe già più evidente) e soprattutto la posizione che non consente un impatto frontale rispetto alle direzioni principali del flusso dei passanti (ovvero verso i binari e verso l’uscita della stazione). Da questo punto di vista, sarebbe stato più opportuno, forse, collocare la targa su una delle due facce del pilastro adiacenti a quella prescelta.

Secondo, non bisogna dimenticare che a una stazione ferroviaria è applicabile la definizione di «non-luogo»²¹⁵. Un non-luogo è – secondo Augé – uno spazio “a-storico”, non identitario, uno spazio definito solo dalla funzionalità della relazione che instaura con gli individui in esso presenti in un dato momento. Un non-luogo è, per esempio, un aeroporto, un’autostrada, un centro commerciale, insomma uno spazio “vissuto” per ben precise finalità pratiche. Contrariamente a quanto accade nei «luoghi antropologici», cioè in quei luoghi dotati di storicità e, per questo, pregni di significati identitari, qui il soggetto diventa utente, è alienato dalla sua individualità poiché acquisisce una specie di identità provvisoria (ad esempio, quella di viaggiatore o di consumatore) basata sul ruolo definito

²¹⁴ A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit., p. 80.

²¹⁵ M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 1993.

dal contesto, diviene una sorta di “non-individuo”. È chiaro che, in un simile stato di cose, tutti gli elementi, gli oggetti e gli eventi che non abbiano un’immediata relazione con le azioni che un soggetto sa di dover e poter compiere in un non-luogo, e quindi in una stazione ferroviaria, scivolano ben al di sotto della soglia dell’attenzione e difficilmente vengono notati. Come ho appena riferito, sappiamo, dai dati etnografici raccolti, che emerge qui la forte sporadicità con la quale la targa viene vista e osservata, e questo rende rara l’attivazione di quel cortocircuito cognitivo, dovuto al contrasto tra l’a-temporalità dell’identità da utente tipica del non-luogo e la profonda storicità dell’individuo socio-antropologico, che invece si riscontra a proposito del complesso commemorativo alla stazione di Bologna²¹⁶. Un cortocircuito che genera un processo inverso, consentendo all’osservatore di spogliarsi, magari solo brevemente, della sua “identità funzionale” per riappropriarsi di quella storico-sociale.

Infine, a scapito della visibilità della targa incide anche la sua collocazione in un luogo di transito, di passaggio. Sarebbe già diverso se essa si trovasse, ad esempio, in una sala d’attesa, dove la gente staziona più o meno a lungo e nell’attesa, anche se distrattamente, volge la propria attenzione verso i vari elementi lì presenti.

In definitiva, sommando le poco favorevoli caratteristiche materiali della targa e della sua ubicazione a quelle socio-antropologiche della stazione si arriva a una situazione in cui la targa stessa, in quanto artefatto della memoria, risulta notevolmente depotenziata e molto poco utile rispetto alle sue funzioni rappresentative e simboliche. È come se essa si trovasse in un “non-luogo al cubo”.

²¹⁶ Cfr. A. L. Tota, *La città ferita*, op. cit.

4. Superstite o familiare di una vittima: quali differenze?

Come abbiamo già sostenuto, essere un sopravvissuto a un reato di particolare allarme sociale comporta l'acquisizione di un'identità pubblica, in quanto chi lo è diviene titolare del diritto di affermare la propria versione del passato, alla quale saranno accordati tutti i crismi della verità e della legittimità in virtù del contemporaneo riconoscimento sociale del suddetto diritto. Tale identità può poi essere tanto accettata quanto rifiutata, così come può essere esercitato o meno il diritto di interpretare un ruolo esemplare nei confronti della società civile assumendosi la responsabilità di edificare e trasmettere la memoria dell'evento. È, dunque, pertinente chiedersi se ci siano degli elementi che spingono in una direzione piuttosto che in quella opposta, cioè se esitano dei fattori – e, in caso affermativo, quali – che inducono superstiti e familiari delle vittime ad accettare o a rifiutare il ruolo pubblico e la “missione” ad esso correlata.

Pur nella diversità dei percorsi biografici individuali che hanno portato a una scelta – lo ribadisco, una scelta che non è mai veramente definitiva, ma è oggetto di una continua negoziazione con se stessi che procede in parallelo all'elaborazione dell'evento e alla formazione e alla modificazione dei propri convincimenti in merito – le interviste effettuate mostrano con una certa evidenza delle forti differenze tra chi è superstite e chi invece è parente di una vittima. I familiari di persone decedute tendono a rigettare il ruolo pubblico che loro malgrado li ha investiti, cominciando, in qualche caso, col rifiutare i funerali di stato; si tengono ai margini dell'Associazione, partecipano poco, o non partecipano affatto, alle manifestazioni e alle cerimonie che vengono organizzate; sono poco e male informati sulla legislazione che li riguarda e sullo svolgimento e gli esiti dell'iter processuale:

L'Associazione l'ho frequentata per vario tempo, dopodiché mi sono un po' messa da parte. Mi sono messa da parte per un problema molto semplice: è giusto

secondo me che tutti gli associati feriti facciano delle cose e propongano delle cose allo stato per migliorare la loro qualità di vita, essendo feriti in un attentato di dimensioni enormi. Per me non vale la stessa cosa. Per me, per la mia famiglia, per mia mamma, non vale la stessa cosa. Perché è vero che lo stato ci ha dato l'elargizione, speciale elargizione, il vitalizio, perché questi dell'Associazione hanno combattuto e noi abbiamo comunque introitato dei soldi, ma – lei capirà – lascia molto il tempo che trova, qualsiasi cifra. Quindi io mi sono fatta un po' da parte per questa motivazione, pur però capendo benissimo la loro situazione, la situazione dei feriti. Io la capisco molto bene, perché io avrei fatto la stessa cosa, però ho preferito tenermi un po' da parte sotto questo aspetto (intervista a una familiare).

Trovano irritante, altresì, essere riconosciuti socialmente più come parenti di una determinata vittima che come individui dotati di un'identità personale e una soggettività:

“Ah, sai quella chi è?”, così fanno. [...] Non mi so spiegare adesso cosa le voglio dire: per identificarmi io c'ho un nome e cognome; no, per identificarmi: “Ah, sai quella chi è? Quella che morì la sorella nel treno di Natale” (intervista a una familiare).

Si disinteressano delle problematiche relative alla costruzione e alla trasmissione di una memoria collettiva e pubblica, aldilà di ogni considerazione circa l'utilità sociale di queste azioni. Sono semplicemente distaccati, incuranti, il dovere della memoria che essi sentono è tutto interiore e personale. Ciò può essere letto come una prova ulteriore della loro indifferenza verso ogni forma di assunzione di diritti e responsabilità pubblici:

Non credo sia importante. Non mi interessa la memoria pubblica. Dice: “Va bene, ma le persone che verranno, che nasceranno, dovranno sapere che l'Italia ha versato tutto questo sangue, tutte queste cose”. Mi interessa poco. A me del resto mi interessa poco. Mi interessa ricordare io, i ricordi che ho io e che ogni giorno ho. La mia vita è stata segnata (intervista a una familiare).

Lo iato tra il vissuto, le emozioni, le sensazioni, gli atteggiamenti dei famigliari delle vittime e quelli dei superstiti appare, in alcuni frangenti,

profondo e incolmabile, tanto che non sono mancati, nel corso di riunioni o manifestazioni, momenti di incomprensione e finanche di aperto scontro verbale tra alcuni associati. Gli stati emotivi di coloro che sono stati segnati dalla perdita dei propri cari sono improntati a una certa rassegnazione derivante dalla consapevolezza che niente e nessuno potrà mai restituire loro ciò che hanno perso. Nessun impegno sociale, nessun risultato, nessun indennizzo, nessuna verità o giustizia potrà mai risarcirli. E allora non c'è sforzo che sia degno di essere profuso, nessuna battaglia che valga la pena di essere combattuta. I famigliari delle vittime decedute non possono nemmeno interpretare il loro «anno zero» positivamente, cioè come un momento, certo drammatico e doloroso, ma anche di rinascita, di ritorno alla vita, secondo quella che spesso è una sensazione tipica di chi sa di aver scampato un grosso pericolo. Per loro, invece, si tratta soltanto di un punto di non ritorno. Inoltre, anche dal punto di vista cognitivo la situazione è più pesante: se in questi casi è sempre difficile trovare una spiegazione logica per l'accaduto e farsene una ragione, lo è ancora di più quando una vita è stata spezzata; si sa che la morte è l'esperienza limite per eccellenza, quella «situazione marginale»²¹⁷ che più di ogni altra può impregnare di non-senso l'esistenza, fino a mettere in crisi il senso stesso di realtà percepito da un individuo.

Infine, ci sono quei superstiti che hanno dovuto sopportare pure la perdita di un proprio parente, essendo, quindi, allo stesso tempo, sopravvissuti e famigliari di vittime. Nell'unico caso del genere rilevato a proposito della strage del treno 904, è l'atteggiamento di rassegnazione, di chiusura e di ripiegamento su se stesso che prevale, anche in maniera piuttosto netta.

²¹⁷ Cfr. P. Berger – T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, op. cit.

5. L'invenzione di un simbolo della memoria: il caso della bambola

In un famosissimo libro a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger viene introdotta e analizzata la questione dell'invenzione della tradizione²¹⁸, ovvero del processo attraverso il quale si giunge ad attribuire origini antiche a usanze, costumi, consuetudini e rituali sorti in tempi relativamente recenti; ma anche della mera invenzione di storie esemplari, miti, memorie e pezzi del passato mai davvero accaduti da un punto di vista dell'oggettività storica.

Questo secondo caso è quello che più si presta a fare da cornice teorica a un episodio relativo alle vicende riguardanti la strage del treno 904. Soprattutto nei giorni immediatamente successivi all'attentato, ma anche, più sporadicamente, negli anni seguenti, comparvero su molti quotidiani locali e nazionali diverse foto che ritraevano una bambola che qualcuno aveva rinvenuto tra le macerie e recuperato:

La bambola fu trovata in mezzo ai corpi dilaniati e ai pezzi di vagone, la raccolsero i vigili del fuoco, accorsi perché temevano fosse una bambina. Un fotografo scattò e l'immagine fece il giro del mondo («Il Mattino» 23 dicembre 1985).

Da quel momento la bambola è diventata l'emblema di questa strage. Cosa alla quale ha contribuito anche – seppure in maniera più esigua, data la sua limitata visibilità pubblica – la cerimonia di commemorazione tenutasi il 22 dicembre 1985, per la quale, nel piazzale della stazione di San Benedetto Val di Sambro, fu collocato un albero di Natale privo di addobbi e ai suoi piedi la gigantografia della bambola danneggiata dall'esplosione.

Fin qui nulla di strano. Anzi, l'episodio potrebbe essere considerato un interessante esempio del processo, di cui si è detto altrove²¹⁹, attraverso cui un oggetto del ricordo si trasforma in un artefatto della commemorazione,

²¹⁸ E. J. Hobsbawm – T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987.

²¹⁹ *Infra*, cap. 2, § 2.1.

dando via all'istituzionalizzazione di una memoria. Ci sono tutti gli elementi necessari affinché ciò avvenga: l'ampia diffusione di massa dell'immagine in questione, dovuta alla sua presenza sulle pagine delle maggiori testate giornalistiche; la grande forza evocativa dell'oggetto, in grado come pochi di simboleggiare alcune delle caratteristiche di maggiore impatto emotivo della strage: l'innocenza delle vittime e l'efferatezza del crimine commesso; e, di conseguenza, la capacità dello stesso di imprimersi nell'immaginario collettivo. Anche se, a voler essere precisi, non è esattamente la bambola a trasformarsi in un simbolo della memoria, bensì la sua immagine mediale dato che non è rimasta traccia del fantoccio e, quindi, non c'è alcun oggetto materiale che possa attivare la commemorazione o i processi mnemonici individuali e collettivi, come accade, invece, nel caso dell'orologio della stazione o dell'autobus 37 di Bologna. Qui, dunque, potremmo utilizzare in maniera pertinente la nozione di *memoria comune* introdotta nel primo capitolo: la fotografia della bambola non è un elemento della memoria collettiva, non è presente nella coscienza di alcuna comunità presa nella sua interezza – né, del resto, potrebbe esserlo, visto che l'intera vicenda della strage del 904 si configura come una storia “dimenticata” –, essa sarà però, senz'altro, un ricordo individuale ma, allo stesso tempo, comune a tutti quei soggetti che, avendo letto o sfogliato i giornali di quei giorni, ne sono stati colpiti. Certo non sarà un ricordo stabile, né troppo “vivo”, dato che a differenza di altre memorie comuni, questa ormai non viene più attualizzata dai mass media, ma il potenziale di suggestione e pathos di un'immagine del genere lascerebbe ragionevolmente supporre diversi casi di sedimentazione di questo ricordo.

In realtà, la questione centrale è tutt'altra. Durante il cerimoniale commemorativo per il ventennale della strage, i membri dell'Associazione tra i familiari delle vittime sono venuti a conoscenza di quella che sembra essere a ragion veduta, incrociando varie testimonianze, la vera storia della bambola:

Poi quel fatto della bambolina: abbiamo saputo poi che quella era stata una montatura di un giornalista. Questa bambolina che stava sulle macerie, che fa molto impietosire, che noi abbiamo sempre considerato un poco il simbolo della strage. E invece poi ci ha detto un giornalista di Bologna – un cronista pure, non mi ricordo se anche della RAI o no – comunque lui ci ha detto che c’era questo cronista che era un tipo un po’... evidentemente un sensazionalista, di quelli senza scrupoli, che a un certo punto cacciò, da un sacchetto che teneva lui, una bambola e la mise sopra le macerie e fece la foto. Insomma gli altri rimasero a bocca aperta e poi lo volevano picchiare, perché non si fanno queste speculazioni così! [...] L’abbiamo scoperto all’ultimo anniversario, l’anno scorso. [...] Avevamo sempre preso per buona quella foto! (intervista al vicepresidente dell’Associazione).

La persona che ha rivelato la vera versione dell’accaduto è uno noto e rispettabile giornalista e saggista, il quale, interpellato personalmente da chi scrive, ha sottoscritto quanto dichiarato dal vicepresidente dell’Associazione, confermando di essere stato egli stesso testimone del fatto.

Preso per buono tutto ciò, siamo di fronte a un caso molto particolare di invenzione della storia, o di una sua falsificazione, per almeno due motivi. Primo, il lettore che si è trovato di fronte quella foto, e che magari ne ha anche letto la didascalia, non ha potuto fare a meno di pensare che la bambola appartenesse a uno dei tanti piccoli viaggiatori che si trovavano a bordo del treno. Una cosa che, nello specifico, è falsa. Tra l’altro, sono singolari anche le circostanze e le motivazioni di questa contraffazione, poiché non si tratta di uno dei tanti tentativi – di cui è ricca la storia – di cancellazione, occultamento o alterazione di un passato scomodo e sconveniente da parte di una elite di potere, della costruzione di una contro-memoria, né della volontà di servirsi di una tradizione o di un universo immutabile di significati collettivi inventati, necessari a un gruppo e ai singoli individui per spiegare, interpretare e dare un ordine alle esperienze e al caos quotidiani. Ma è solo il frutto di un piccolo e bieco interesse personale che, però, servitosi di un potente medium comunicativo di massa, ha avuto, almeno sul momento, una vasta eco.

Secondo, bisogna ricordare che la strage colpì il 904 all'antivigilia di Natale, dunque in un giorno in cui moltissimi viaggiatori che stavano per congiungersi ai loro cari portavano con sé dei doni. Per cui, è tutt'altro che inverosimile supporre che sul treno, tra i tanti giocattoli, ci fosse realmente qualche bambola. E infatti, una familiare di una vittima intervistata conferma questa ipotesi, sostenendo che suo marito – uno dei deceduti quel tragico giorno – aveva con sé una bambola che i coniugi avevano acquistato insieme e che lui stava portando alla loro figlia. Inoltre, la signora dice di averla persino riconosciuta in alcune foto viste sui giornali:

Poi fecero vedere la bambola che tuo padre ti stava portando²²⁰. [...] La fecero vedere in quel vagone, a terra, tutta... infatti quando fa vedere a volte il 23 dicembre, fa vedere sempre quella bambola. [...] Bionda, era bella, col caschetto, una bella bambola grande grande. Bella cicciotta, con un vestitino rosa, questo mi ricordo benissimo. [...] Prima che salivamo a Monza noi questa bambola già la comprammo e ce la dimenticammo dalla nonna e quindi quando lui scese, la prima cosa che si ricordò di portare la bambola alla figlia. [...] Che poi uscì, diciamo, uscì il cartellone del treno dilaniato, a terra ci stava proprio la bambola. In primo piano proprio. [...] L'ho comprata io! L'abbiamo comprata io e il padre! [...] Per questo la conosco bene quella bambola! (intervista a una familiare).

L'esito di tutto questa faccenda è, per certi versi, paradossale. Difatti, quelli che, in effetti, sono un episodio falso e un'immagine relativa a una realtà "artificiale" possono aver portato a galla un oggetto e una storia – o anche tante altre piccole storie, una per ogni bambola che eventualmente viaggiava sul treno – del tutto veritieri. Si può parlare di un'invenzione mal riuscita, ma – è qui il paradosso – non perché essa non sia stata creduta o accettata – anzi, sappiamo che è vero il contrario – quanto piuttosto perché la storia a cui essa intendeva dar vita dal nulla si era già verificata per davvero. Una bambola "inesistente" è, dunque, divenuta, attraverso questo singolare processo di istituzionalizzazione della memoria e di invenzione del passato, il riflesso tangibile di altre realtà che altrimenti sarebbero rimaste nell'ombra e, più in generale, l'emblema di una strage, della sua

²²⁰ Si rivolge alla figlia.

crudeltà, della sua ferocia e il simbolo-ricordo di tante giovani vite – queste sì reali, purtroppo! – spezzate – come quelle di Giovanni (4 anni), di Anna (9 anni) e di Federica (12 anni) – o comunque segnate per sempre.

6. La memoria della strage come risorsa identitaria

Una tragedia è uno di quegli eventi che, secondo Candau, contribuisce a definire il campo del memorabile, dunque, un evento cruciale. Di pari passo, la memoria di un simile evento è una memoria forte, nel senso che è ricordo di una sofferenza che incide sulla personalità delle vittime, che lascia sempre tracce profonde e durevoli sulla base delle quali è possibile condividere a lungo esperienze e rappresentazioni, strutturare azioni e progetti per il presente e il futuro. Le tribolazioni comuni uniscono più della gioia, sostiene Renan²²¹; è per questo che anche quando una comunità fonda la propria identità storica su un passato glorioso, molto spesso lo radica comunque nel ricordo delle sofferenze e delle pene che sono occorse per conseguire la gloria e il prestigio.

Questo nesso inscindibile tra evento tragico e identità lo si può cogliere con nitidezza persino maggiore nei casi in cui dei tentativi di rimuovere un ricordo troppo doloroso, attuati per poter convivere col trauma, mandano in crisi anche l'identità stessa. «Per molto tempo, Magda Holander-Lafon ha “inghiottito” la sua memoria di deportata perché, diceva, “il mondo mi ha rimandato la vergogna di essere viva, la vergogna di essere ebrea, la vergogna di essere di troppo, la vergogna di dar fastidio”. Aggiunge ancora: “La negazione della memoria mi ha portato alla perdita dell'identità. Io non potevo identificarmi con qualcuno o con qualunque cosa... Ero, secondo il desiderio dei nazisti, diventata un *niente*”. C'è in questo un'opposizione tragica e paradossale tra l'amnesia che permette la sopravvivenza ma

²²¹ E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, op. cit.

annienta l'identità e la memoria che, una volta ritornata, come un "cancro luminoso", arriva a divorare la vita della persona permettendogli nello stesso tempo di rinnovare i legami tra ciò che è e ciò che è stata»²²².

Una strage terroristica, e in particolare quella qui oggetto d'analisi, si iscrive perfettamente in questo quadro concettuale. Invero, vi si riscontrano un po' tutti gli elementi appena tracciati: c'è il dolore comune che cementa i legami tra le vittime. Ci sono le occasioni – come le riunioni fra gli associati e le manifestazioni commemorative – in cui si costruiscono le rappresentazioni collettive del proprio passato comune. C'è la rifondazione delle identità singole e di quella collettiva che vengono strutturate intorno a tali rappresentazioni, le quali, a loro volta, sono incentrate sul ruolo pubblico dei superstiti in quanto vittime di un reato di particolare allarme sociale; nella fattispecie, tale ruolo pubblico è imperniato sulla ricerca della verità, sulla richiesta di giustizia e, più in generale, sull'affermazione dei principi fondamentali di una democrazia. C'è il dilemma che tormenta queste persone, il loro continuo oscillare tra la memoria e l'oblio, tra il dovere di ricordare e il bisogno di dimenticare o, quanto meno, di mettere da parte un passato talvolta "inospitale" e "inabitabile".

Insomma, con una strage, con la memoria di una strage, una vittima deve sempre fare i conti aldilà di ciò che poi deciderà di farne. Nel caso dell'attentato al treno 904, l'analisi delle interviste realizzate mostra che per la maggior parte dei superstiti e dei famigliari delle vittime la memoria di questo evento ha rappresentato, e continua a farlo, un'importante risorsa identitaria. Per queste persone, l'essere parte di un'associazione, l'avere consapevolezza di essere state investite di particolari diritti e doveri sociali e di essere portatori e paladini di valori di interesse collettivo occupano molto spazio nei *narratives* che esse impiegano nel raccontare il loro percorso biografico. Ma in alcuni casi – per questo ancora più significativi –

²²² J. Candau, *La memoria e l'identità*, op. cit., p. 191.

la forza della memoria come risorsa per una ristrutturazione dell'identità emerge del tutto inconsapevolmente o, addirittura, in contraddizione con taluni contenuti della narrazione del soggetto intervistato e, quindi, con la percezione che questi ha di se stesso e della propria identità. Nel senso che anche a chi dice di non volerne sapere più nulla di questa storia, di non essere interessato alla divulgazione dell'evento e alle iniziative intraprese dall'associazione, di voler vivere esclusivamente in forma privata il proprio lutto o il trauma, di rifiutare, in definitiva, la dimensione pubblica della vicenda e del proprio ruolo, capita di dedicarsi, di tanto in tanto, a manifestazioni che, nel loro piccolo, contribuiscono a costruire e trasmettere la memoria di questa strage.

CONCLUSIONI

La strage del treno rapido 904, dunque, ha prodotto quello che ho definito un caso di *oblio parzialmente incompiuto*. Del resto, perché un qualunque individuo, anche un cittadino napoletano – a meno che non si fosse trovato su quel treno o non avesse avuto un parente coinvolto nell’attentato –, dovrebbe ricordare un evento del genere? Semplicemente perché sono deceduti tanti suoi concittadini e, quindi, per motivi legati alla sua identità geografica, alla storia della sua terra e delle sue genti? Oppure in ossequio alla diffusa e pur legittima retorica del dovere della memoria, della responsabilità civica che investe tutti di fronte a certi avvenimenti? O, ancora, perché il fatto ha in se stesso una straordinaria rilevanza dal punto di vista storico, politico e sociale? Temo che tutti questi valori ed esigenze socialmente propugnati non siano, invece, sufficientemente significativi per il singolo da poterlo spingere a uno sforzo individuale di conservazione della memoria di questo evento, così come di tanti altri simili. Anche per lui – come del resto per tutti noi che viviamo in un’epoca di profonda e avanzata individualizzazione – trasformatosi in un altro piccolo *Forrest Gump*, bisogna registrare una forte discrepanza tra la sua memoria personale e quella collettiva, una distanza affettiva e intellettuale tra gli avvenimenti che una collettività considera significativi e le sue facoltà individuali di interpretarli, di registrarli e interiorizzarli²²³. Preso singolarmente, egli non ha né i motivi né le capacità per ricordare la strage e, dunque, non meraviglia affatto che questa sia stata obliata; gli servirebbero allora i necessari quadri sociali, ma è proprio qui che si

²²³ Cfr. A. Cavicchia Scalamonti, *Il trionfo della lotofagia. Il mito della memoria da Ulisse a Forrest Gump*, in A. Cavicchia Scalamonti – G. Pecchinenda, *La memoria consumata*, op. cit.

complicano le cose: a differenza di quanto accade nel film appena citato, in cui comunque esiste una memoria “istituzionalizzata” (la società americana, semplificando, ha definito come significativi una serie di eventi: la guerra del Vietnam, il *Watergate*, il fenomeno degli *Hippy*, ecc.) e il problema è quello dello iato tra il piano collettivo e quello individuale, nel caso della strage del 904 siamo di fronte, come detto, a una memoria pubblica debolissima, pressoché inesistente. Ma perché?

Un oblio difficilmente può essere totale e non è mai casuale. Non è mai completo perché c’è sempre qualche voce, quella delle persone e degli artefatti che esse producono, magari flebile, sommessa, che cerca di squarciare il silenzio; c’è sempre qualcuno che tenta di accendere una luce, magari fioca, tenue, per emergere dalle tenebre della dimenticanza. E non è mai casuale perché chi ha la facoltà e il potere di dar fiato a quelle voci e di alimentare più vigorosamente quelle luci o è mosso dall’esigenza opposta, cioè quella di tacitarle, di spegnerle, o semplicemente non ha interesse a farlo, poiché non ne riceverebbe alcun tornaconto.

Per quali di queste ragioni è possibile sostenere, a più di vent’anni di distanza, che la strage del treno 904 è un evento dimenticato, non iscritto nella memoria collettiva e nello spazio pubblico²²⁴? In realtà, le origini sono da ricercare in tutti questi motivi e in diversi altri ancora. L’esito finale è il prodotto di un intreccio composito e di un’interazione di tanti fattori e processi socio-culturali e istituzionali.

Innanzitutto, poiché rispetto a un caso del genere è più utile ragionare sui processi e i percorsi dell’oblio, sarà utile richiamare il concetto di amnesia culturale, a partire dal quale sono stati costruiti i due seguenti indicatori della dimenticanza: l’assenza di “comunità della memoria” e l’assenza di

²²⁴ Con un semplice espediente si può avere subito una misura immediata e relativamente significativa di questa situazione: inserendo nel motore di ricerca del web *Google* la stringa “strage treno 904 1984” si ottengono 449 risultati, contro i ben 29.100 che si ottengono cercando per “strage stazione Bologna 1980”. Se si ripetono le stesse ricerche con criteri meno stringenti, ad esempio senza l’anno delle stragi, la forbice tra i due casi si amplia ulteriormente: 605 risultati per il 904 (incremento del 35% circa) e 94.000 per Bologna (circa il 223% in più).

forme culturali della memoria. Entrambi vanno valutati non come variabili discrete e dicotomiche (presenza/assenza), ma come variabili continue, le cui proprietà – che non sono state misurate, bensì interpretate qualitativamente – possono variare su un continuum i cui estremi sono possibilità puramente teoriche e hanno, perciò, un carattere idealtipico. Scendendo nei dettagli, come comunità di memoria attiva possiamo fare riferimento solo all'Associazione tra i familiari delle vittime. Abbiamo visto che per molto tempo l'impegno, gli sforzi e le energie profusi da questo soggetto collettivo si sono concentrati sul piano giuridico e giudiziario: le principali iniziative hanno riguardato la costituzione delle parti civili nei processi, il coordinamento con le altre associazioni per approntare proposte e rivendicazioni legislative in favore delle vittime, il perseguimento della verità e della giustizia, i rapporti con tutte le istituzioni coinvolte, ecc. L'onerosità, sotto tutti i punti di vista, e la priorità, anche statutaria, di queste attività ha inevitabilmente tolto tempo e risorse a manifestazioni più direttamente legate alla costruzione e alla trasmissione della memoria. E quando pure queste sono state realizzate, la scarsa presenza nell'agenda mediale, e quindi la modesta visibilità pubblica, dell'operato dell'associazione ha limitato sia la partecipazione della società civile, sia, di conseguenza, l'efficacia memoriale. Lo stesso cerimoniale commemorativo annuale, complice anche una data non troppo favorevole, non è mai entrato davvero nell'agenda della vita sociale cittadina. Manca, in altre parole, quel circolo virtuoso, verificatosi invece altrove – vedi Bologna –, tra *imprenditori della memoria*, mass media, istituzioni e tessuto sociale, senza il quale, nelle società moderne non può sussistere nessuna rappresentazione pubblica collettivamente e individualmente significativa. Sono tendenze, queste, che, a giudicare da diversi elementi, pare stiano cambiando direzione, ma che, ovviamente, hanno bisogno ancora di tanto tempo per poter dare nuovi e più incoraggianti risultati.

Inoltre, non va dimenticato il ruolo di determinanti variabili intervenienti tra la volontà dell'associazione e le attività effettivamente organizzate: in primis, se non vogliamo parlare di ostracismo, quanto meno bisogna evidenziare il disinteresse mostrato per tanti anni dalle istituzioni politiche locali; si tratta proprio dell'oblio istituzionalmente indotto di cui parlavamo poc'anzi. Secondo – il che è anche conseguenza del primo punto – c'è da ricordare che l'associazione può contare essenzialmente su se stessa, sulla partecipazione, l'impegno e le esigue risorse – anche materiali ed economiche – dei suoi relativamente pochi membri. Anche questo fattore ha sempre rappresentato un freno non indifferente soprattutto alla quantità di iniziative realizzate.

In definitiva, a una sicura presenza di una comunità della memoria viva e operosa non corrispondono – per tutta la serie di condizioni “strutturali” di carattere istituzionale, burocratico, sociale, culturale ed economico di cui si è detto – effetti apprezzabili in termini di un aumento della presenza di questa strage nella coscienza collettiva e nella sfera pubblica.

Per quanto riguarda il secondo indicatore – l'esistenza, la tipologia e l'efficacia di artefatti culturali e luoghi della memoria – il discorso è più semplice. La definizione di traccia “invisibile” con cui ho contrassegnato la targa alla Stazione Centrale di Napoli, unica testimonianza cittadina della strage, è eloquente: un oggetto che nessuno vede, che nessuno frequenta, non può assolvere alcuna funzione, né pratica né simbolica. La sua collocazione, le sue caratteristiche intrinseche, lo spazio in cui è ubicata la rendono un oggetto che semplicemente “non c'è”, il che riduce in misura molto prossima allo zero l'efficacia della comunicazione pubblica che dovrebbe scaturire da tale simbolo circa il passato che esso rappresenta. Dunque, l'utilizzo di questo indicatore non solo conduce nella medesima direzione del precedente, dando conto dell'oblio relativo a questa strage, ma consente di mettere in evidenza risultati persino più estremi, poiché mostra una quantità e una qualità di forme culturali oggettivate della memoria

troppo carenti per poter contribuire in maniera adeguata all'iscrizione dell'evento in questione nello spazio pubblico.

Il fatto, poi, che la stazione possa essere connotata, in senso socio-antropologico, come un non-luogo è un elemento di notevole importanza, ma non decisivo. Nel senso che l'azione di una comunità della memoria forte, attiva, operosa e l'esistenza di simboli del passato più visibili ed efficaci sono anche in grado, a determinate condizioni, di trasformare un non-luogo in uno luogo altamente pregno di senso antropologico, come dimostra, ancora una volta, l'esempio di Bologna: lì la stazione – considerata la non indifferente circostanza che la strage avvenne proprio in quello spazio – è, per tutti i cittadini esattamente l'opposto di un luogo a-storico, privo di significati identitari e dal valore esclusivamente funzionale.

Inoltre, vanno evidenziati dei fattori che, seppure qui non sono stati trattati molto in profondità perché rimasti impliciti in altre riflessioni, recitano un ruolo non proprio secondario tra i processi che determinano l'esistenza o la mancanza di una memoria collettiva. Si tratta di caratteristiche strutturali e socio-culturali peculiari del territorio campano e, forse più in generale, meridionale. Parlo di istituzioni e di una burocrazia lente nell'accogliere le istanze dell'associazione; di un tessuto sociale che, per la sua storia, ha sviluppato meno che altrove quella coscienza civile che determina una diversa sensibilità verso certe problematiche, più partecipazione e coinvolgimento civico e politico, maggiore attenzione e vigilanza a difesa delle istituzioni e dei principi democratici; di un territorio che, martoriato principalmente dalla criminalità organizzata, se non riesce ancora a costruirsi nemmeno una seria e solida coscienza anti-camorristica, forse è ancora più difficile che possa favorirne una in chiave anti-terroristica.

E ancora, credo non si debba sottovalutare il fatto che la strage sia avvenuta *altrove*, non nel contesto locale nel quale opera chi cerca di costruire una memoria, non qua, ma “laggiù”, rappresentando un *quid*

lontano nello spazio e, ormai, anche nel tempo. È nota la valenza sociologica della dimensione spaziale in chiave identitaria; quella che viene sentita come la propria storia, infatti, è spesso la storia del luogo in cui si cresce e si vive. «La ricorrenza del luogo è una base formidabile per istituire un forte senso di identità. Anche se noi subiamo grossi cambiamenti sia a livello individuale che di gruppo, il nostro ambiente fisico rimane in genere stabile. Di conseguenza, i luoghi fisici rappresentano un affidabile serbatoio di memorie [...]»²²⁵. In assenza di queste condizioni è più difficile per una comunità considerare le vittime perite in “quel luogo”, lontano da qui, come i “propri morti”; così come è più difficile considerare l’evento come un elemento facente parte a pieno titolo, e in maniera significativa, del proprio passato.

E poi ci sono le testimonianze degli stessi superstiti e dei famigliari delle vittime. Chi meglio di loro potrebbe sapere, constatandolo personalmente e giorno dopo giorno, se sussiste, in una qualche misura, una conoscenza pubblica, una memoria, della sventura che li ha colpiti? Ebbene, sono essi stessi a sostenere l’esistenza di un oblio diffuso, a riscontrare più e più volte nel loro quotidiano, nel confronto con gli altri – con gente comune, politici, impiegati delle diverse istituzioni – che sono pochi coloro che sanno e ancor meno quelli che ricordano. Nei resoconti questo punto emerge spesso spontaneamente e con accenti che costituiscono prova del rilievo che ha tale questione per loro. I toni sono, perlopiù, quelli di una delusione stemperata da una rassegnazione che, col tempo, ha predisposto ad accettare la situazione con una certa serenità. E anche quando questa tematica non viene fuori autonomamente dal sistema di rilevanza dell’intervistato, ma risulta come risposta a interrogazioni più esplicite, le posizioni espresse si mantengono sulla stessa falsariga, testimoniando di come i punti di vista al riguardo siano nettamente convergenti.

²²⁵ E. Zerubavel, *Mappe del tempo*, op. cit., p. 72.

Ho intitolato questo lavoro con delle parole che, senza voler affatto indulgere ad alte citazioni letterarie – il riferimento cui esse rimandano, tra l'altro, non ha nulla in comune con il tema e gli esiti della mia ricerca – mi sembravano riassumere con straordinaria efficacia e in maniera impeccabilmente sintetica i contenuti più salienti emersi dalle analisi fatte: *una, nessuna e centomila memorie*. *Una* è la memoria collettiva riferibile ai membri dell'Associazione tra i familiari delle vittime considerati come gruppo; una memoria forte che può essere tale – seguendo i criteri di pertinenza di Candau – grazie alle ridotte dimensioni del gruppo stesso, al fatto che la maggioranza dei suoi membri condivide una rappresentazione fattuale dell'evento e che, essendo tale rappresentazione costantemente ripetuta e attualizzata, essa può sedimentarsi nelle coscienze ed essere interiorizzata dai singoli individui. Una memoria, dunque, in grado di nutrire e strutturare fortemente sia le identità soggettive che quella collettiva dell'associazione. *Nessuna* si riferisce alla mancanza di una memoria sociale e culturale relativa a questa strage della società nella sua interezza, sia a livello locale che, a maggior ragione, nazionale. *Centomila*, attraverso quella che, ovviamente, è solo un'iperbole, indica le tante memorie individuali di quanti hanno vissuto direttamente e a distanza – come i superstiti e i familiari delle vittime – o sono stati testimoni, per essere accorsi sul posto, di quell'indimenticabile inferno.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma, 1996.
- Associazioni di familiari vittime per stragi, *Il terrorismo e le sue maschere. L'uso politico delle stragi*, Pendragon, Bologna, 1996.
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997.
- Assmann J., *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano, 2000.
- Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 1993.
- Augé M., *Le forme dell'oblio*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- Bauman Z., *Pensare sociologicamente*, Ipermedium libri, Napoli, 2000.
- Bentivegna S. (a cura di), *Mediare la realtà*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- Berger P., *La sacra volta*, SugarCo, Milano, 1984.
- Berger P. – Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Bergson H., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Bianco C., *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, CISU, Roma, 1988.
- Bourdieu P., *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Bourdieu P., *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2003.
- Breton P., *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, Utet, Torino, 1995.
- Buonanno M., *MediAutori*, Ipermedium libri, Napoli, 2003.

- Cabrera J., *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Candau J., *La memoria e l'identità*, Ipermedium libri, Napoli, 2002.
- Cavalli A., *Lineamenti di una sociologia della memoria*, in Jedlowski P. – Rampazi M. (a cura di), 1991.
- Cavalli A., *Patterns of Collective Memory*, Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, Papers n. 14, pp. 1-15, 1995.
- Cavalli A., *Gedächtnis und Identität. Wie das Gedächtnis nach katastrophalen Ereignissen rekonstruiert wird*, in Müller e Rüsen, 1997.
- Cavicchia Scalamonti A., *La teoria orteghiana delle credenze*, in Id., *Tempo e Morte*, Liguori, Napoli, 1991.
- Cavicchia Scalamonti A., *La camera verde. Il cinema e la morte*, Ipermedium libri, Napoli, 2000.
- Cavicchia Scalamonti A., *Il peso dei morti ovvero dei "dilemmi di Antigone"!*, in E. Kattan, 2004.
- Cavicchia Scalamonti A. – Pecchinenda G., *La memoria consumata*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles, 1996.
- Cavicchia Scalamonti A. – Pecchinenda G., *Il foglio e lo schermo. Materiali di sociologia della comunicazione*, Ipermedium libri, Napoli, 2004.
- Cavicchia Scalamonti A. – Pecchinenda G., *Sociologia della comunicazione. Media e processi culturali*, Ipermedium libri, Napoli, 2001.
- Connerton P., *Come le società ricordano*, Armando, Roma, 1999.
- Derrida J., *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli, 1996.
- Douglas M., *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Ferrarotti F., *L'Italia tra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Donzelli, Roma, 1997.

- Gobo G., *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*, Carocci, Roma, 2001.
- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Goody J., *L'homme, l'écriture et la mort*, Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- Goody J. – Watt I., *The Consequences of Literacy*, in Goody J. (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- Grandi R., *I mass media fra testo e contesto*, Lupetti, Milano, 1994.
- Grandi R., *La comunicazione pubblica. Teorie, casi, profili normativi*, Carocci, Roma, 2001.
- Gusdorf G., *Mémoire et personne*, PUF, Paris, 1951.
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Halbwachs M. (1950), *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 1987.
- Halbwachs M. (1941), *Memorie di Terrasanta*, L'Arsenale, Venezia, 1988.
- Halbwachs M. (1925), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles, 1997.
- Havelock E. A., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Bari, 1995.
- Hervieu-Léger D., *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Hobsbawm E. J – Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987.
- Jedlowski P., *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- Jedlowski P. – Rampazi M., *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Franco Angeli, Milano, 1991.

- Jervis G., *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Jodelet D., *Memorie che si evolvono*, in AA.VV., *memoria e integrazione*, Argo, Lecce, 1994.
- Kattan E., *Il dovere della memoria*, Ipermedium libri, Napoli, 2004.
- Le Goff J., *Storia e memoria*, Einaudi, Torino, 1982.
- Leonini L., *Gli oggetti del ricordo, il ricordo degli oggetti*, in Jedlowski P. – Rampazi M. (a cura di), 1991.
- Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino, 1964.
- Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1981.
- Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- Liddell Hart B. H., *Why Don't We Learn from History?*, Hawthorn Books, New York, 1971.
- Lowenthal D., *The past is a foreign country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Macdonald S. – Fyfe G., *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Basil Blackwell, Oxford, 1996.
- Mancini P., *Manuale di comunicazione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- McCombs M. E. – Shaw D. L., *La funzione di agenda-setting dei mass media*, in Bentivegna S. (a cura di), *Mediare la realtà*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- McLuhan M. (1962), *Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma, 1976.
- McLuhan M. (1964), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1990.

- Middleton D. – Edwards D. (a cura di), *Collective Remembering*, Sage, London, 1990.
- Müller K. E. – Rüsen J., *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Rowohlt, Hamburg, 1997.
- Namer G., *Mémoire et société*, Klincksieck, Paris, 1987.
- Namer G., *Memoria sociale e memoria collettiva. Una rilettura di Halbwachs*, in Jedlowski P. – Rampazi M. (a cura di), 1991.
- Nietzsche F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1994.
- Noelle-Neumann E., *La spirale del silenzio*, Meltemi, Roma, 2002.
- Nora P. (a cura di), *Les lieux de mémoire*, vol. I, *La République*, Gallimard, Paris, 1984.
- Ong W., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Pecchinenda G., *Dell'identità*, Ipermedium libri, Napoli, 1999.
- Renan E. (1882), *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma, 1993.
- Ricoeur P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- Rossi P. (a cura di), *La memoria del sapere*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Schwartz B., *The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory*, in «Social Forces», n. 61, 1982, pp. 374-402.
- Shils E. A., *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Simmel G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995.
- Thompson J. B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Todorov T., *Gli abusi della memoria*, Ipermedium libri, Napoli, 2001.
- Tonkin E., *Raccontare i nostri passati: la costruzione sociale della storia orale*, Armando, Roma, 2000.

- Tota A. L. (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- Tota A. L., *La comunicazione pubblica del passato. Uno studio etnografico sulla commemorazione della strage di Bologna*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 1, 2003, pp. 95-121.
- Tota A. L., *La città ferita. Memoria e comunicazione pubblica della strage di Bologna, 2 agosto 1980*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Tota A. L., *Counter-Memories of Terror: Technologies of Remembering and Technologies of Forgetting*, in M. Jacobs e N. Hanharan, *Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Blackwell, Oxford, 2003.
- Urry J., *How Societies Remember the Past*, in Macdonald S. – Fyfe G., 1996.
- Vernant J. P., *Aspetti mitici della memoria*, in *Mito e pensiero presso i greci: studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001.
- Yerushalmi Y. H., *Riflessioni sull'oblio*, in AA. VV., *Usi dell'oblio*, Pratiche, Parma, 1990.
- Wagner-Pacifici R. – Schwartz B., *Il Vietnam Veterans Memorial: la commemorazione di un passato difficile*, in Tota A. L. (a cura di), 2001.
- Zelizer B., *Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies*, in «Critical Studies in Mass Communication», n. 12, 1995, pp. 214-239.
- Zerubavel E., *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Il Mulino, Bologna, 2005.

APPENDICE

TESTIMONIANZE FOTOGRAFICHE



Foto 1: una ricostruzione del momento dell'esplosione (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime della strage sul treno rapido 904)



Foto 2: ciò che restò del vagone in cui esplose la bomba (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime)



Foto 3: l'interno di un vagone (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime)



Foto 4: Antonio Calabrò. Uno dei feriti più gravi (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime)



Foto 5: la targa al binario 11 della Stazione Centrale di Napoli



Foto 6: la grande targa apposta sulla facciata principale del Municipio di Casoria (Na)



Foto 7: manifesto stampato in occasione del quarto anniversario della strage (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime)



Foto 8: manifesto stampato in occasione del diciottesimo anniversario della strage (fonte: archivio dell'Associazione tra i familiari delle vittime)



Foto 9: la bambola della discordia